



وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة مولود معمري تيزي وزو
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية
تخصص فلسفة



الدين و الحقيقة عند "وليام جيمس"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر تخصص فلسفة

تحت إشراف الأستاذة:

◆ د. يونس حشلاف

من إعداد الطالبة:

◆ جوهر غنا

السنة الجامعية: 2024 - 2025

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر و تقدير

الحمد لله أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، الذي بنعمته تتم الصالحات.

أتقدم بخالص الشكر وعظيم التقدير إلى أستاذي المشرف الدكتور **يونس حشلاف**، على ما قدّمه لي من توجيه علمي، وصبر تربوي، وملاحظات دقيقة أسهمت في إنضاج هذا العمل وتوجيهه الوجهة السليمة. لقد كان دعمه العلمي والتربوي علامة فارقة في مساري البحثي، فله مني أصدق الامتنان وأسمى عبارات العرفان.

كما أتوجه بجزيل الشكر إلى **أساتذة قسم الفلسفة الكرام**، على ما بذلوه من جهد في تقديم المعرفة، وتوسيع آفاق التفكير، وتثبيت قيم البحث الفلسفي.

ولا يفوتني أن أعبر عن تقديري واحترامي لأعضاء **لجنة المناقشة**، الذين تشرفت بقراءة هذا العمل وتقييمه، وأتطلع إلى ملاحظاتهم القيمة التي ستكون زادي في مستقبل البحث العلمي.



إهداء

إلى أبي، سندي الدائم، من علمني الصبر والثبات، دمت عزًا ونورًا لطريقي.
إلى أمي، وطني الأول، بدعواتك كان الأمان، وبحبك لا زلت أزهر... شكرًا لحنانك
الذي لا ينضب.

إلى أخي أحمد، رفيقي وظهري، شكرًا لوجودك الصامت والداعم في كل وقت.
إلى أختي تيزيري، صديقتي الأولى ووجه الحياة المشرق، شكرًا لقلبك القريب
دائمًا.

إلى ناصر، خطيبي ورفيق الدرب، شكرًا لصبرك ودعمك، وأسأل الله أن يجعل دربنا
معًا مباركًا ومضيئًا بالمودة.
إلى أمي الثانية "فضيلة"، حضورك الدافئ كان نعمة، ووجودك في حياتي هدية لا
تُقدَّر.

إليكم جميعًا... شكري وامتناني، فبكم كانت الرحلة أجمل.

جوهر

فهرس المحتويات

الصفحة	المحتوى
	كلمة شكر و عرفان
	الإهداء
	فهرس المحتويات.
أ	مقدمة
الفصل الأول: الفلسفة البرجماتية كأساس لفهم الدين والحقيقة عند وليام جيمس.	
06	تمهيد
07	المبحث الأول: الفلسفة الأمريكية (الروافد التي أدت إلى نشأة فلسفة أمريكية الهوية)
07	1- تطور الفكر والمجتمع في أمريكا.
09	2- تحول الفلسفة من البحث التأملي إلى ثقافة مجتمع.
11	3- البرجماتية و المجتمع الأمريكي
12	4- مميزات الفلسفة البرجماتية.
13	المبحث لثاني: وليام جيمس والفلسفة الدراغماتية.
13	1- نبذة عن حياة وليام جيمس وفلسفته.
20	2- سبب إتجاه جيمس نحو الفلسفة البراغماتية.
22	المبحث الثالث: شبكة المفاهيم.
22	1- تحديد مفهوم الدين.
28	2- تحديد مفهوم الحقيقة.
35	خلاصة.
الفصل الثاني: التجربة الدينية عند وليام جيمس	
38	تمهيد
39	المبحث الأول: منهج جيمس في تناول الدين.
39	1- المنهج الشخصي.
42	2- المنهج النفسي.
44	3- المنهج الفلسفي.
47	المبحث الثاني: رؤية جيمس للتجربة الدينية.

47	1- طبيعة الدين.
49	2- طبيعة التجربة.
57	3- تحليل التجربة الدينية.
59	خلاصة الفصل.
الفصل الثالث: الحقيقة و تطورها عند وليام جيمس	
62	تمهيد
63	المبحث الأول: التاريخ الفلسفي للحقيقة.
63	1- الحقيقة عند السوفطانيون.
65	2- الحقيقة عند أفلاطون.
71	3- الحقيقة عند أرسطو.
77	المبحث الثاني: الحقيقة عند وليام جيمس.
77	1- الحقيقة كتجربة شخصية.
78	2- معيار النفع في قياس الحقيقة.
79	3- حدود التصور البراغماتي للحقيقة.
80	المبحث الثالث: تصنيفات الحقيقة و مقاييسها.
80	1- أصناف الحقيقة.
84	2- مقاييس الحقيقة.
87	خلاصة الفصل.
89	الخاتمة.
92	قائمة المراجع

مقدمة

مقدمة:

يُعد موضوع الدين والحقيقة من أبرز القضايا الفلسفية التي حظيت باهتمام كبير في الفكر الإنساني، لما لهما من ارتباط وثيق بأسئلة الوجود والمعنى، وهوية الإنسان ومصيره، وتوجيه سلوكه الأخلاقي والروحي. وقد اختلف الفلاسفة والمفكرون في مقاربتهما باختلاف المرجعيات الفلسفية واللاهوتية والأنثروبولوجية التي ينطلقون منها، حيث سعى بعضهم إلى إقامة البرهان العقلي لوجود الحقيقة الدينية، في حين اكتفى آخرون بتفسيرها من منظور نفسي أو اجتماعي، في مقابل تيارات اختزلت الدين إلى بُعد أسطوري أو تعبير ثقافي صرف.

وفي ظل هذا التنوع المعرفي، ظهرت الفلسفة البراغماتية في السياق الأمريكي كتيار فكري جديد، تجاوز النزاعات التقليدية بين المثالية والمادية، والعقلانية والتجريبية، ليعيد النظر في المفاهيم الفلسفية الكبرى - ومنها الدين والحقيقة - من خلال المنفعة العملية وأثرها التجريبي في الواقع الإنساني. فالبراغماتية لا تهتم بماهية الحقيقة في ذاتها، بقدر ما تهتم بجدوى الإيمان بها ونتائجها العملية في حياة الأفراد والمجتمعات.

ويُعتبر وليام جيمس (William James) أحد أبرز مؤسسي الفلسفة البراغماتية وأكثرهم تأثيراً في الفكر المعاصر، حيث قدّم تصوراً فريداً عن الدين لا باعتباره مجرد عقيدة أو منظومة لاهوتية، بل كتجربة وجدانية ذاتية تمسّ الأعماق النفسية للإنسان، وتؤثر في حياته اليومية وممارساته الأخلاقية والروحية. كما أعاد تعريف الحقيقة من منطلق وظيفي، باعتبارها ما يؤدي إلى نتائج مرضية وفعالة في التجربة الفردية والجماعية، رافضاً أن تُختزل الحقيقة في مفاهيم ثابتة أو ميتافيزيقية.

إن ما يميز أطروحة وليام جيمس هو دمج البعد النفسي بالتأمل الفلسفي، والانفتاح على مختلف أشكال الخبرة الإنسانية دون أحكام مسبقة. فالدين عنده ليس حكراً على المؤسسات الدينية أو التعاليم الرسمية، بل هو شأن فردي يتجلى في مشاعر التقديس والتسامي والانتماء الأخلاقي، حتى وإن تجلّى خارج الأطر الدينية التقليدية. أما الحقيقة، فهي ليست شيئاً يُكتشف مرة واحدة، بل هي عملية مستمرة من الاختبار والتحقق، تتغير بتغير الشروط والنتائج التي تحققها في الواقع.

وبناءً على هذا الطرح، يمكننا أن نُصيغ الإشكالية المركزية لهذا البحث على النحو الآتي:

◀ كيف يتصور وليام جيمس العلاقة بين الدين والحقيقة، وما مدى انعكاس هذا التصور على فهم الإنسان للتجربة الدينية والمعرفية؟

وينبثق عن هذه الإشكالية الرئيسة عدد من الأسئلة الفرعية التي تساعد على الإحاطة بالموضوع من مختلف جوانبه:

– ما الخصائص العامة للفلسفة البراغماتية، وكيف ساهمت في صياغة رؤية جديدة لمفهوم الدين والحقيقة؟

– كيف فسّر جيمس التجربة الدينية وما دورها في حياة الفرد؟

– ما المعايير التي اعتمدها وليام جيمس في تحديد مفهوم الحقيقة؟

– ما المعايير التي اعتمدها جيمس لفهم الحقيقة وتحديد صدقها؟

انطلاقاً من هذه الإشكالية، تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف الفلسفة البراغماتية كأساس لفهم الدين والحقيقة عند وليام جيمس، من خلال تحليل الأطر الفكرية التي نشأت منها الفلسفة الأمريكية، ودراسة شخصية جيمس وفلسفته، وتحديد مفهومي الدين والحقيقة كما يراها. كما تسعى إلى دراسة التجربة الدينية عند جيمس بمنهجها الشخصي والنفسي والفلسفي، وتحليل طبيعة الدين والتجربة الدينية، فضلاً عن تتبع تطور مفهوم الحقيقة عبر التاريخ الفلسفي وصولاً إلى التصور البراغماتي، مع عرض تصنيفات الحقيقة ومقاييسها.

ينقسم البحث إلى ثلاثة فصول رئيسية:

الفصل الأول: يركّز على الفلسفة البراغماتية كأساس لفهم الدين والحقيقة عند وليام جيمس، باستعراض الروافد الفكرية التي أدت إلى نشأة الفلسفة الأمريكية، وتحول الفلسفة من البحث التأملي إلى الثقافة المنهجية، مع إبراز مميزات الفلسفة البراغماتية وشخصية وليام جيمس، إضافة إلى تحديد مفهومي الدين والحقيقة.

الفصل الثاني: يعالج التجربة الدينية عند وليام جيمس، من خلال منهجه الشخصي والنفسي والفلسفي في تناول الدين، وتحليل طبيعة الدين والتجربة الدينية كما يراها.

الفصل الثالث: يتناول تطور مفهوم الحقيقة عبر التاريخ الفلسفي، بدءًا من السفسطائيين وأفلاطون وأرسطو، وصولًا إلى تصور جيمس للحقيقة كتجربة شخصية، مع مناقشة معيار النفع وحدود التصور البراغماتي للحقيقة، وتصنيفات الحقيقة ومقاييسها.

وبهذا التقسيم، تسعى هذه الدراسة إلى تقديم رؤية فلسفية متكاملة لفهم الدين والحقيقة من منظور إنساني واقعي، تستلهم الفلسفة البراغماتية في تأكيد أهمية التجربة الفردية والعملية في بناء المعنى، وتفتح آفاقًا جديدة لتناول قضايا الدين والمعرفة والوجود خارج ثنائية العقل والإيمان، أو المطلق والنسبية، في ضوء واقع الإنسان المعاصر.

الفصل الأول: الفلسفة البرجماتية
كأساس لفهم الدين والحقيقة عند وليام
جيمس.

الفصل الأول : الفلسفة البرجماتية كأساس لفهم الدين والحقيقة عند وليام جيمس.

تمهيد.

المبحث الأول: الفلسفة الأمريكية (الروافد التي أدت إلى نشأة فلسفة أمريكية الهوية)

- 1- تطور الفكر والمجتمع في أمريكا.
- 2- تحول الفلسفة من البحث التأملي إلى ثقافة مجتمع.
- 3- البرجماتية و المجتمع الأمريكي.
- 4- مميزات الفلسفة البرجماتية.

المبحث الثاني: وليام جيمس والفلسفة البرجماتية.

- 1- نبذة عن حياة وليام جيمس وفلسفته.
- 2- سبب إتجاه جيمس نحو الفلسفة البرجماتية.

المبحث الثالث: شبكة المفاهيم.

- 1- تحديد مفهوم الدين.
- 2- تحديد مفهوم الحقيقة.

خلاصة.

تمهيد:

تُعتبر الفلسفة البراغماتية من أبرز التيارات الفكرية التي نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر، حيث جاءت كرد فعل على الفلسفات التقليدية التي كانت تركز على التأمل النظري المجرد. وقد تميزت البراغماتية بتركيزها على الجانب العملي والتجريبي في التفكير، معتبرة أن معنى الأفكار وقيمتها تتحدد بمدى تأثيرها وفعاليتها في الحياة اليومية. في هذا السياق، برز وليام جيمس كأحد رواد هذه المدرسة الفلسفية، حيث وظّف مبادئ البراغماتية لفهم أعمق لموضوعات الدين والحقيقة، بعيداً عن النظريات الجامدة والمطلقات الفكرية. يهدف هذا الفصل إلى استعراض جذور الفلسفة الأمريكية التي مهدت لنشأة البراغماتية، والتعرف على حياة وليام جيمس ومسيرته الفكرية، بالإضافة إلى توضيح المفاهيم الأساسية للدراسة، مفهومي "الدين" و"الحقيقة".

المبحث الأول: الفلسفة الأمريكية (الروافد التي أدت إلى نشأة فلسفة أمريكية الهوية)

1- تطور الفكر والمجتمع في أمريكا:

إن الحديث عن البرجماتية هو في نفس الوقت ، حديث عن الفلسفة الأمريكية ، وهذا يقتضي مناء الدخول إلى تلك الفلسفة من منابعها التاريخية الأولى.

إن المناخ الاجتماعي الذي نشأ وازدهر في ظل التفكير الفلسفي في أمريكا فريدا في التاريخ الإنساني على سطح هذه القارة توافدت جماعات مختلفة من أصقاع العالم، حاملة معها بذور ثقافات وافدة من أقصى الأقاليم ، ومن أبعد العصور ، سرعان ما انصهرت مشكلة من هذه الخامات المستوردة نسيجا من الفكر الأمريكي مميزا. تم إكتشاف أمريكا عام 1492م على يد "كريستوف كولومبوس" "Columbus Christophorus" (1451- 1506) في عصر فجر النهضة الأوروبية، وبداية تحلل المجتمع الطبقي الإقطاعي، وما واكبه من تحولات سياسية واقتصادية وحروب واضطهادات دينية أدت إلى نشوء تيار من الهجرة، نحو العالم الجديد الذي أصبح يمثل أحد المعالم البارزة في ذلك العصر. غير أن تاريخ الاستيطان الأوربي لأمريكا الشمالية الذي بدا إنجلترا وتنوع بعد ذلك¹. كان في أبريل عام 1605م، ولم تكن دوافع الأوربيين الذين هاجروا إلى أمريكا واحدة ، كما لم تكن انتماءاتهم القومية وطبقاتهم الاجتماعية أو المذهبية واحدة فقد هاجر البعض طلبا للعيش بعد أن ضاقت بهم سبل الحياة، إثر التطورات الاقتصادية التي أحدثتها الإنبعاث الأوربي، وتطور النشاط التجاري الأوربي، وهاجر البعض الآخر نزوحا نحو الحرية الكاملة وهروبا من ظلم المجتمع الإقطاعي، وكان هؤلاء من الكثرة في المراحل الأولى من الإستعمار، كما هاجر آخرون خوفا من الاضطهاد الديني، وكان هؤلاء إما فئة من المتدينين الذين شد هم الحنين إلى العقائد المتطهرة² PURITANISM، كما يتصورونها، أو من دعاة المذهب العقلي المتأثرين بأفكار الانبعاث بعد إحياء المعارف اليونانية، وكان بعض المهاجرين من المستعمرين الذين أرسلتهم الدول الأوروبية المتصارعة لتثبيت نفوذها في العالم الجديد، هذا بالإضافة إلى وقود المغامرين ذوي العزائم القوية، دون أن ننسى البعثات التبشيرية

¹ آلن تفنز ، ستيل كومجر هنري (د.ب): تاريخ الولايات المتحدة، تر: مصطفى عامر، مكتبة مصر، ص 12
² الشيباني عمر محمد التومي (1977): تطور النظريات والأفكار التربوية، ط2، دار العربية للكتاب ليبيا، تونس، ص 148.

الإسبانية، والحكومات المقدسة البيورترانية وأصحاب المذاهب اللاهوتية والطوائف البروتستانتية وشريعة اليهود ونبوءاتهم كل هذه التيارات ساهمت في بلورة ونسيج الفكر الأمريكي، ورغم اختلاف دوافعهم ومشاربهم، وجدوا أرضاً بكرًا واسعة، تنطوي على إمكانيات لتكوين مجتمع على النمط الذي يبنشونه، وقد شد هم حب العمل وروح المغامرة والبحث من أجل تسخير الطبيعة لصالحهم، مما كان له أعمق الأثر في تكوين السمات المميزة للفكر والمجتمع الأمريكي، هذا الذي أورثوه للأجيال المتأخرة من جرأة وإقدام واعتماد على النفس ومحبة الكشف وروح المغامرة واستخدام العقل واحترام العمل واعتبار النجاح المادي، دليلًا على صحة السبيل وأفضله وهكذا انقلبت تيارات الفكر الأوربي المختلفة الوافدة إلى القارة الجديدة ألوانًا وأساليب الحياة الأوربية القديمة، وما كان يعجبه العقل الأوربي من معتقدات وقيم ثقافية ومظاهر الحركة والتمرد والانبعاث، نتيجة أحداث هزت الحياة الأوربية¹. يمكن حصرها فيما يلي:

1. حركة النهضة التي قامت في إيطاليا في بداية القرن الخامس عشر وأثرت في جميع أنحاء العالم.
2. الانقلاب العلمي الذي بدأ عندما أجرى "كوبرنيكوس" COPERNICUS (1473-1543) بحوثه عن النظام الشمسي، والذي وصل إلى قمته بصدور كتاب "إسحاق نيوتن" Isaac Newton (1642-1727) (المبادئ الرياضية للفلسفات الطبيعية).
3. الثورة الصناعية التي بدأت في القرن السابع عشر.
4. الثورة الفرنسية كعلامة على تطور المجتمعات الأوربية نحو البورجوازية ومفاهيم الديمقراطية السياسية 5 - نظرية داروين التطورية وأثرها على مفكري هذا العصر، خصوصًا بعد صدور كتاب "أصل الأنواع" سنة 1859م.
5. الفكر الشيوعي كما ظهر في كتاب كارل ماركس (رأس المال) سنة 1867م والتطورات التي لحقت بالفكر الإشتراكي بعد ذلك وكان من الطبيعي أن تتفاعل هذه الأفكار الأوربية مع ظروف البيئة الأمريكية الجديدة، مما أدى إلى خلق فكر جديد متنسق مع التطورات السياسية والاقتصادية في المجتمع الجديدة تبلور في صورة مذاهب فلسفية متميزة عن الأصول الفكرية

¹ أميمة محمد الشواف (1973): الناحية الخلفية في فلسفة وليام جيمس (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية آداب، قسم الفلسفة، القاهرة، مصر، ص 2-3.

الأولى، خاصة بعد أن استقرت المعالم الرئيسية للمجتمع الأمريكي على إثر الحرب الأهلية وإعلان الاستقلال عن إنجلترا عام 1776¹.

وكان الفكر الأمريكي في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر سياسياً، يتمحور حول حقوق الأفراد الطبيعية، التي على أساسها أقيمت السياسة والحكم، وحتى العقائد الدينية، إذ كان الأغلبية من الأمريكيين من البروتستانت المتزمتين (البيوريتان) وهؤلاء يرفعون من شأن إرادة الفرد في أن يفكر أو يعمل حره وأن يحتفظ بثمرة عمله، وهذا الذي جاءت فلسفة التنوير مؤيدة له، إذ جعلت أساس المجتمع تعاقداً بين أعضائه، ولكل فرد حقوقه الطبيعية في الحياة وفي الحرية، وهي حقوق فطرية لم يهبها أحد²

2- تحول الفلسفة من البحث التأملي إلى ثقافة مجتمع.

لقد حولت الفلسفة اهتمامها في النصف الأخير من القرن التاسع عشر من البحث التأملي إلى الثقافة المنهجية وبصيغة أوضح؛ فإن تاريخ الفلسفة الأمريكية اتجه في تلك الفترة إلى حجرات الدراسة وقاعات المناقشات والندوات، وكان من أكبر أساتذة الفلسفة في تلك الفترة "مارك هوبكنز" الذي نشر كتاباً سنة 1862م في علم الأخلاق حاول فيه الوصول إلى لاهوت عقلي من خلال تحليله للطبيعة البشرية حينها غدت الفلسفة قسماً مستقلاً في الكليات والجامعات بعد أن كانت من قبل عنصراً متضمناً في مذاهب الفكر الرئيسية اللاهوتية والسياسية والاقتصادية، لأنه حتى سنة 1810م لم تكن هناك تعاليم مخصصة تحمل اسم "فلسفة" (اللاهوت والعلم والسياسة...) كانت جميعها فلسفية، وكان هناك تقسيم وتمييز بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الأخلاقية، يشبه التقسيم الحاصل اليوم بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ونتيجة لهذا بدأت تظهر المذاهب الأمريكية في الفلسفة³، ومن هنا نلاحظ كيف فقدت الفلسفة ارتباطها بالثقافة العامة للمجتمع الأمريكي وأصبحت مجرد مقررات في مناهج الدراسة الأكاديمية وفي نفس الوقت انفصل الدين عن الأخلاق، حين فقد رجال اللاهوت اهتمامهم التأملي والفلسفي، واكتفوا بتهديب مذاهبهم من أجل الحفاظ على الإيمان وكانت المدارس الألمانية المثالية بصفة عامة هي أولى المدارس التي اكتسبت تعبيراً منهجياً في الحياة الأمريكية⁴، محاولة إقامة مجموعة أخرى من

¹ آلن تفنز وآخرون: التاريخ الولايات المتحدة، مرجع سبق ذكره، ص 31-38

² محمود، زكي نجيب (1983): حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة مصر، ص 6.

³ شنيدر هربرت (1964): تاريخ الفلسفة الأمريكية تر: محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، مصر، ص 195.

⁴ مرجع نفسه، ص 192.

العقائد تتفق مع المنطق العقلي ومع العلم ومع شهادة الحواس لذا إعتمدت الحدس أي العيان العقلي المباشر كوسيلة للاتصال بين الإنسان وربّه فعن طريق هذا الحدس يجاوز الإنسان حدود الطبيعة المحسوسة وحدود العقل وشروطه ، بل حدود الكنائس ونظامها يجاوز كل ذلك إلى الحق الكائن وراثها، وبهذا تكون الطبيعة ونظامها من شأن العلم وأدواته من عقل وحواس أمام وراء الطبيعة وهو الحق المطلق من قيود الزمان والمكان، فيكون من شأن الدين وأدواته في الإدراك هي الحدس¹ وإذا نظرنا إلى المثالية الفلسفية من وجهة نظر الإصلاح الديني، لوجدناها أداة نافعة، فالمثاليون كالتجريبين من قبلهم متفقون على ضرورة تحطيم قيود الكنيسة المفروضة عليهم، وتحرير أنفسهم من الإعتيادية الساذجة لأنه إذا كان في استطاع الإنسان بحكم طبيعته أن يحدس الله حدسا مباشرا بإعتبار أن الإدراك الحدسي هو مدار المثالية، فما جدوى الكنيسة ونظامها ورجالها السلامة العقيدة؟ كذلك إذا نظرنا إلى المثالية من زاوية السياسة ، لوجدناها تخدم الديمقراطية في أغراضها إذا كان الناس سواسية في القدرة على استخدام الحدس المباشر لإدراك الله، فهم من الوجهة الروحانية سواسية، وبالتالي فهم من الوجهة السياسية سواسية كذلك. وقد تمثلت هذه المثالية عند الكثير من المفكرين من بينهم "رالف والدو إمرسن" Ralf Woldo " Emerson (1883-1803) و "هنري دافيد ثورو" "Henry David Thoro" (1817-1862)، و"بوردين باركنر باون" Bardon Parkner Bawen و "جوزيا رويس" Josiah royce (1855-1816)، بعد أن مثلها في الفترة الأولى هواة من الشعراء، من أمثال كولريديج Coleridge Samuel (1834-1772)، و "برادلي" "Bradley"، و "جرين" "Green" في إنجلترا، و "باون" و "رويس" في الولايات المتحدة، وكلهم إيمان بأن هذه المثالية قوة لإصلاح الأخلاق الأمريكية والدين، واستطاعوا أن يبنوا هذه الأفكار في تلاميذهم وخلقوا بذلك مصدرا للطاقة الروحية المستقلة عن الكنائس لقد كان معظمهم يعتقدون بوجود الله ، ولكنهم قصدوا الإقتراب من الله من خلال الفكر، أكثر منه من خلال العبادة، فنموا بذلك الروح العلمانية². وهكذا لم تكن الفلسفة الأمريكية تهتم في نهاية القرن التاسع عشر، إلا قليلا بالمذهب التجريبي ولا تكاد تهتم على الإطلاق بالمذهب الواقعي، بينما كانت الفلسفة العقلية الإبتيمولوجية أو الأنطولوجية، مزدهرة في كل مكان إلى أن تعرضت لهجوم من جبهتين، جبهة الفلسفة الواقعية

¹ محمود زكي نجيب: حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سبق ذكره، ص 49
² محمود، زكي نجيب: حياة الفكر في العالم الجديد، مرجع سبق ذكره، ص 297

وجبهة الفلسفة البرجماتية ، واستمر الصراع بينهما لعقود عدة في القرن العشرين، عبر القاعات الجامعية، وكان لتحول "وليام جيمس" الفكري أثره الفعال في هذا الهجوم¹.

3- البرجماتية و المجتمع الأمريكي:

ظهرت الفلسفة البرجماتية كتعبير عن شعور عام، ليس فقط في كونها نوع من التفكير الفلسفي المتخصص، بل أيضا لأن نهج البرجماتية الأساس الرامي إلى الأفكار كأدوات، متسق تمام الاتساق مع طبيعة المغامرين من المهاجرين الذين قدموا للقارة الأمريكية، وحملوا معها مفاهيم عديدة منها، مفاهيم اقتصادية عن التجارة بأبعادها السياسية والاجتماعية وعن التخصص في العمل والإنتاج الضخم والنفوذ كوسيلة للحياة الكاملة، ومفاهيم عقلية عن العلم وتطبيقاته وعن التغيير المستمر، فبعد أن كانت الثقافة الأمريكية سنة 1890 زراعية، أخذت تتجه نحو التصنيع، وكانت الكنيسة مسيطرة فأخذوا يتحررون من جمودها تدريجيا وأخذت الثقافات العديدة الأوروبية الوافدة تندمج وتتحد لتعبر في النهاية عن روح العصر العلمية وعن مبدأ التطور، لتتمثل في النهاية في الأفكار التي قدمها المفكر " تشارلز ساندرس بيرس " **Charles Sanders Peirce** (1914-1939)، و "وليام جيمس" **William James** (1842-1910) و"جون ديوي" **John Dewey** (1859-1952) والتي عرفت بالبرجماتية" ، ولأن الأخيرة إنعكاس لبيئتها فإنها تحرص على التمسك بالعلم كطريق ضروري للحياة الحاضرة وتتكلم ما عداه لهذا فإن رائد البرجماتية" بيرس " يصرح: بأن "الفكر في عصرنا هذا العلمي العملي. لم يعد بحاجة إلى السكون والظلام اللذين كان يستعين بهما فيما مضى، بل أصبحت حياته مرتبطة بتجارب المعامل التي تقام في وضوح النهار"². وأضحت الولايات المتحدة مهد البرجماتية أشبه بترسانة بشرية هائلة فالكل يفكر والكل يعمل في نفس الوقت لا انفصال بين الفكر والعمل العالم يفكر في تطوير نظريته، فيقوم إلى المعمل ويختبر الاحتمالات التي وضعها، والعامل يقف أمام الآلة ولا يتردد في إضافة بعض التحسينات من واقع خبرته الطويلة بالعمل. هكذا كانت طبيعة الحياة الأمريكية التي رافقت التقدم العلمي وتطبيقاته حيث لا يمكن حبس العالم في صومعة ليخرج بنظريات من نتاج العقل وحده ولا يمكن عزل العمل اليدوي من أي فكر.

¹ سلام عزمي (د.ت): اتجاهات الفلسفة المعاصرة، دار وكالة المطبوعات، الكويت، ص 32.

² charles hartshorne and paul weiss (1934): (eds) "pragmatism and pragmaticism" vol/collected papers of c/s/peirce/Cambridge: Harvard university press, p 280.

4- مميزات الفلسفة البرجماتية:

لابد من التمييز بين البرجماتية وغيرها من الفلسفات، حتى تظهر الإضافة التي وضعتها في شكلها الخالص، ويمكن البدء بالترقة بين السابقين والبرجماتيين فقد شغل الفلاسفة السابقون أنفسهم بمسائل لا تمت بصلة للواقع كتلك التي تبحث في طبيعة الروح وهل هي خالدة أم فانية؟ وغيرها من الموضوعات التي كانت مثار جدل واهتمام من الفلاسفة السابقين، وهم يستندون في ذلك على الأفكار الراسخة التي توارثوها من السلف الأمر الذي عزلهم عن الحياة العادية للناس، بسبب زعمها بأنها تعتمد على التعليقات القبلية (السابقة على التجربة) وعلى المبادئ الثابتة وعلى المطلق فجاءت البرجماتية معارضة كل هذه المسائل، فهي لا تلتزم بالعادات الراسخة وتتعد عن ضروب التجريد والحلول الكلامية والمبادئ الثابتة والمطلق، وفي مقابل ذلك تولي اهتمامها شطر المحسوسية والوقائع والحقائق، شطر العمل والأداء والمزاولة والقوة¹.

أما الفرق بينها وبين التجريبية الإنجليزية، فإن الأخيرة تعتمد كلية على نتائج الخبرة الحسية أو التجربة كما تعكسها الحواس وتؤمن بالحقائق العملية القائمة على الملاحظة والتجريب، وذلك علاوة على أنها تعتبر النتائج العملية على أنها معيار في التمييز بين ما هو صحيح وما هو زائف، وهي بهذا الوصف تقترب كثيرا من البرجماتية في كثير من الوجوه غير أن التجريبية التقليدية تطبق هذه المبادئ على مجالي العلم والأخلاق فقط بينما البرجماتية عممت هذا المعنى على ميادين الفكر عموما. والفارق الثاني بينهما الفيلسوف التجريبي ينظر إلى الماضي بينما البرجماتي ينظر إلى المستقبل، فالأول يريد إرجاع الفكرة إلى أصولها بينما الثاني ينظر إلى النتائج العملية، أحدهما لا تعنيه سوى المقدمات التي منها بنيت الفكرة، بينما الآخر لا يعنيه سوى الثمرات والنتائج والآثار والوقائع والحقائق، التي ستؤدي إليها الفكرة. وهذا الإهتمام الذي توليه البرجماتية للعواقب والثمرات والنتائج هو المحور المشترك الذي يدور حوله كل فكر رواد البرجماتية (بيرس، جيمس ديوي)، غير أن هناك بعض الفروق الطفيفة التي تتعلق بتفسير معنى الاصطلاح عند كل منهم نشير إليه بإيجاز فالبرجماتية كما يفهمها "بيرس"، عبارة عن قاعدة للتفكير من شأنها توضيح معاني التصورات الذهنية بالرجوع إلى أثارها الحسية،

¹ جيمس وليام (1965): البرجماتية، تر: د. محمد على العريان، القاهرة، دار النهضة العربية، ص 71.

حيث يقول: "إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر"¹.

أما عند "جيمس" فهي ليست منهجا من مناهج التفكير بل امتدت لتشمل الدين أيضا، وهي عنده طريقة لقياس صدق القضايا المختلفة بالرجوع إلى النتائج العملية العائدة منها. أما "جون ديوي" فيرى أن البرجماتية كاتجاه بمثابة "عادة معملية" لا تقتصر على البحث في ميدان التفكير فقط أو الفن، أو الأخلاق، وإنما تمتد لتشمل كل ميدان في وسع الباحث أن يصل إليه، ويخرج بنتائج ناجحة².

ذلك ما سوف نتعرف عليه أكثر من خلال بحثنا في جانب من فكر "وليام جيمس" بإعتباره أحد ممثليها. وبعد عرضنا في هذا المبحث لتطور الفكر والمجتمع في أمريكا وكيف تحول إلى البرجماتية، سوف تنتقل في المبحث الثاني إلى عرض نبذة عن حياة "وليام جيمس" والأسس الفلسفية لديه، حتى يكتمل لهذا الإطار التاريخي التأسيس الفلسفي المطلوب.

المبحث الثاني: وليام جيمس والفلسفة البرجماتية.

1- نبذة عن حياة وليام جيمس وفلسفته:

ولد وليام جيمس في 11 جانفي من عام 1842 ، نشأ في أسرة تميزت بنبوغ أفرادها والده هنري جيمس كان مفكرا وأديبا معروف وأخوه هنري جيمس الصغير كان روائيا ذائع الصيت ورائدا من رواد القصص الأمريكي الحديث، حيث تلقى جزء من تعليمه في أمريكا وجزء آخر خارجها³.

كان جده من المهاجرين الأيرلنديين، وكان رجل عمل من أهل الدنيا وكان أبوه صوفيا حر الفكر فإذا أخذنا الروح العملي للحد وصوفية الأب وأضفنا إليها حقنة من الفكاهاة الأيرلندية وقدرنا طيبا من الصراحة حصلنا على المزاج وهو شخصية وليام جيمس⁴.

¹ جيمس وليام: البرجماتية، مصدر سبق ذكره ص 76.

² الشنيطي محمد فتحي (1975): وليام جيمس، دط، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، مصر، ص 71

³ فؤاد كامل (1993): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجبل، بيروت، لبنان، ص 105

⁴ عثمان نويه (1970): المفكرون من سقراط إلى سارتر، دط، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، مصر، ص 427

بعد وليام جيمس من أشهر مفكري أمريكا على الإطلاق، وأحد قادة الفكر الحديث في الفلسفة وعلم النفس بل من المجددين فيها، كذلك تربى في بيئة دينية قوية، فقد كان أبوه رجلاً متديناً تلقى علومه في مدارس دينية وتأهل ليكون قسيساً ولم يمنعه من المساهمة في أعمال الكنيسة إلى عجزه الجسمي فلزم البيت، وقد عمل على أن يكون لأبنائه تلك البيئة الدينية التي نجد أثرها واضحاً فيهم جميعاً، لكنه كان أكثر ظهوراً في ابنه ويليام جيمس، لأنه لازم البيت في أثناء مرضه مدة طويلة كان يشغلها بالقراءة، ولقد اتصل من غير شك بالكثير من كتب أبيه الدينية¹.

وقد عاش معظم حياته في المدن الكبرى أو قريباً منها وقد كان يحب صحبة الناس منذ نعومة أظفاره، وكان على يسر حاله سمحاً متواضعاً لا يستعلى على رفاقه، وقد كان صبياً نشيطاً يخالف أخاه هنري، كل المخالفة فأخاه هنري كان صبياً هادئاً مفكراً، وقد أظهر كلاهما ميلاً مبكراً للأدب، فتنبأ أصدقاء الأسرة بأن وليام جيمس سيتجه إلى كتابة القصة بينما أخاه هنري إلى الفلسفة، لكن حدث ما لم يكن في الحسبان، وكان مصيرهما على العكس من ذلك تماماً، وإن كانت النبوءة لم تخلو من بعض الصدق، فقد صار وليام جيمس فيلسوفاً يصطنع أسلوب القصة، وصار هنري قاصداً يصطنع أسلوب الفلسفة².

أمضى طفولته مثله مثل أخيه هنري في التجوال المتواصل، عبر أوروبا مع ذويه وتردد على العديد من المدارس في أقطار شتى وعدم انتظام دراسته وتنوع صبواته جعل من الصعب عليه اختيار مهنة، وفي آخر المطاف حزم أمره على العلوم فداوم على مدرسة هارفارد الطبية، ثم انقطع عنها ليرافق العالم بالطبيعات لويس أناسير في بعثة إلى حوض الأمازون ثم ليقوم برحلة إلى ألمانيا دامت 17 شهراً كانت فترة خصصها للمطالعة والملاحظة والتأمل وإليها يعود الفضل فقد ساهمت في تفتح فكره³.

قد كان أبواه حريصين على أن يهيئاً له ولأخيه خير وأحسن تعليم فقد عمل كل ما باستطاعتها فقاما باصطحابهما إلى أوروبا فألحقاهما بمدرسة في لندن وباريس وبولونيا البحرية

¹ وليام جيمس (1946): إرادة الاعتقادات، دط، تر: محمود جاب الله، دار أحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان، ص 5.

² عثمان نويه، المرجع السابق، ص 428.

³ جورج طرابيشي (2006): معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص 266-267.

وجنيف وبون، وكان يبحثان دائما عن نبع الحقيقة الأكمل الأوحد والأصح، ليغسلا بمائه عقلا الصبيان فقد تمكنا من اللغة مما ساعدهما على التهام كل أنواع الكتب في كل موضوع يخطر بالبال وهكذا مرنا عقلهما على ما يشبه السياحة إلى مسافات بعيدة¹.

يعد أحد قادة الفكر الحديث في الفلسفة وعلم النفس حيث يمكننا تقسيم حياة جيمس إلى مرحلتين متميزتين، مرحلة التهيؤ والاستعداد مما يتبع ذلك من قلق نفسي واضطراب فكري حيث شغلت هذه المرحلة الجزء الأكبر من حياته، إذ لم ينتهي من مرحلة التعليم الأكاديمي إلا وهو قريب من الثلاثين من عمره، ولم يتغلب على اضطراباته النفسية ويتخلص من شكوكه وأوهامه إلا بعد أن تحاور الأربعين، والمرحلة الثانية هي مرحلة الاستقرار والحيوية والإنتاج².

فقد كان عقل وليام جيمس في شوق إلى المغامرة وتطلع دائم إلى رؤية أرض جديدة، وكان التعدد ميوله يصعب عليه اختيار تخصصا يخوض فيه فقد اتجه إلى علم الأحياء والتشريح والفلسفة والكيمياء والطبيعة والتاريخ الطبيعي والنقش، ففي عام 1860 انظم لنادي الطلبة السويسريين وجمعية زوفينج ويظهر اهتماما عمليا بمناظراتها ففي أحاديث مجتمعات هذا الزمان كان وليام جيمس القوي الموهوب، ونموذج الشباب في القرن 19 عصر الحركة والعمل³.

وفي عام 1864 دخل كلية الطب بجامعة هارفارد وتخرج عنها عام 1869 أصيب بعدها باعتلال في صحته واكتئاب ذهني، مارس التدريس مدرسا لعلمي التشريح والفيسيولوجيا بهارفارد. لكن اهتمامه كان نحو علم النفس، حيث بدأ عام 1875 بإعطاء مقررات في علم النفس⁴.

ونظرا لاهتمام أبيه هنري جيمس بالمتصوف السويدي سويد نيرج اهتم وليام جيمس بالدين وهذا الاهتمام قد لازمه طوال حياته فقد كتب عدد من المقالات التي تناولت المسائل الأخلاقية والدينية جمعها في ما بعد "إرادة الاعتقاد" ولعل هذا الكتاب بعد من أوسع كتب وليام جيمس حقا

¹ عثمان نويه، المرجع السابق، ص 428.

² وليام جيمس، مرجع سابق، ص 5.

³ عثمان نويه، مرجع سابق، ص 429.

⁴ حسين محمد العبدوي (2019): فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر، وليام جيمس نموذجا، مجلة الفلسفة، العدد 20، العراق، ص 4.

من الانتشار بين الخاصة والعامة على السواء وذلك راجع إلى موهبته كأديب والتي لا تقل عن موهبة أخيه الروائي وإن اختلف أسلوب أحدهما عن الآخر اختلافاً بينا واضحاً¹.

وفي سنة 1878 تزوج فبدأ في رحلة من الاستقرار العائلي بعد مرحلة الارتحال والقلق الأولى وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه "أصول علم النفس" وكان هذا الكتاب فتحاً جديداً في ميدان الدراسات النفسانية، وحين أتم جيمس كتابه في علم النفس بدأ اهتمامه يقل لهذا المجال مع انه أول من أنشأ معملًا تجريبيًا لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية إلا أنه سئم العمل في المعمل فقد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعاً نحيلاً أمام مشكلات الفلسفة والدين².

فقد كان مهتماً بالمشكلات الفلسفية المهمة سواء كان منها في المنهج ونظرية المعرفة أو الميتافيزيقا أو النظريات الخلفية والدينية، وهو لا يزال في العشرين من عمره وظل متعلقاً بها حتى مات³.

ونجد أن تأملاته اتجهت إلى طبيعة الله ووجوده وخلود النفس وحرية الإرادة، وقيم الحياة وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتحديد وذلك لأنه كان ميالاً للتأمل العملي بعيداً عن الخوض في المناقشات الجدلية فعندما بدأ تأملاته في الله اتجه مباشرة إلى التجربة الدينية ليستخرج منها طبيعة الخالق وكذا اعتماده على البحث النفساني، ليعرف معنى الخلود بعد الموت وإلى ميادين الاعتقاد ليثبت حرية الإرادة، فقد كان جيمس باحثاً منقباً في هذه المبادئ جميعاً يسير في مسالك وعرة تحف بها الأشواك والمصاعب⁴.

حيث تبين من ترجمة حياته أن سبب اتجاهه إلى الفلسفة يرجع إلى سماعه محاضرة فلسفية القاها "شارل بيرس"، الذي كان يعرض فيها مذهبه فشعر وليام جيمس على آثارها وكأنه عليه رسالة محددة وهي تفسير رسالة الفلسفة العملية⁵.

¹ فؤاد كامل، المرجع السابق، ص 106.

² وليام جيمس (د.ت): بعض مشكلات الفلسفة، دط، تر: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ص 8.

³ رانف بارتون بيرس (2013): أفكار وشخصية وليام جيمس، تر: محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، مصر، ص 12.

⁴ وليام جيمس، المرجع السابق، ص 8-9.

⁵ مصطفى حلمي (2005): الإسلام والمذاهب الفلسفية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 275.

فقال وليام جيمس : " لم أستطع أن أفهم من المحاضرة كلمة واحدة لكنني شعرت أنها ألقت على رسالة محددة. فكان قد قضى باقي حياته يجاهد ليفهم ويفسر تلك الرسالة المحددة رسالة الفلسفة العملية أو التوجه العملي في التفكير، لكنه قبل أن يأخذ ويخوض في هذا العمل أصيب جسمه بالأخيار وعقله بالهبوط، حتى أنه راودته أفكار بالانتحار، حيث قام بالاتجاه إلى أوروبا ليتعالج جسيما وعقلياً، وكما تحدثنا سابقاً فقد عين بجامعة هارفارد أستاذاً¹.

ولما عاد إلى وطنه واشتد به الضعف غادر ثانية للاستشفاء ولكن إذا تسلط القضاء فلا مفر منه، ولا يعني العلاج شيئاً، فقام بالعودة إلى وطنه ووافته المنية عام 1910².

ولا يزال اسم وليام جيمس مرتبطاً بالمذهب البراغماتي، حيث يعد ثاني فيلسوف عمل على وضع أسس البراغماتية، ويعود إليه الفضل في التعريف بها ونشرها فلم يرضى بما كمنهج محكوم بقناعات نقدية ومنطقية بل نقل مجالها إلى الأخلاق والدين، وبذلك يمكن اعتبار وليام جيمس قد عمل على نقل مجالها إلى الأخلاق والدين وبالتالي يمكن القول أنه قد وسع من نطاق استخدام البراغماتية هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ومن جهة أخرى ضيق من استخدام البراغماتية، وقد أشار ديوي إلى هذا في قوله: " وقد واصل جيمس العمل الذي بدأه بيرس ويمكن القول إلى حد ما أن جيمس قد ضيق من مجال تطبيق براغماتية بورس لكنه في الوقت ذاته توسع فيها"، وفي هذا ما يوحي إلى نزعة جيمس المتطلعة للمستقبل أكثر من التفاتها إلى الماضي³.

ولقد حافظ جيمس طول حياته على علاقات وثيقة بالفلاسفة وعلماء النفس الأوروبيين وزار أوروبا مرارا وتكرارا، وقد كرم في أواخر حياته وبعد موته صدرت نصوص عدة من بينها محاولات في التجريبية الجذرية ومثل الحياة⁴.

وقد كان أمل وليام جيمس يتمثل في أن يصل إلى رأي حر في جميع المشكلات الفلسفية التي طالما أضجرته وأرقتة، حيث بدأ في تنفيذ هذا المشروع في الفصول التي جمعت بعد وفاته في كتابه "بعض مشكلات الفلسفة"، ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه¹.

¹ عثمان نويه، مرجع سابق، ص 431.

² وليام جيمس: إدارة الإعتقاد، مرجع سابق، ص 10.

³ محمد جديدي، المرجع السابق، ص 32.

⁴ جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص 267.

وأيا ما كان يقول المرء واختلاف النظرات حول نظريات وليم جيمس، فسواء أكانت نظرة شاكرة ومادحة أم كانت نظرة عامة وقادحة فإنه لا يمكن إنكار ما ساهمه هذا المفكر فهناك شيء واحد يكاد يجمع الناس على الاعتراف به وهو أنه من المحال ومن المستحيل أن تقرأه دون أن تحبه أو تعجب به، وحتى إن راودك شعور وإن أحسست أنه مخطئ كل الخطأ فأنت بخير على احترامه إذ تشيع في كل سطر كتبه روح من الأمانة العقلية التي لا تعرف المساومة، فمن المحال أن تقرأ لويليام جيمس دون أن تحبه².

ومن خلال مسيرته الفكرية، تجلى اهتمام وليم جيمس العميق بتجربة الإنسان الحياتية، لا سيما في مجال الدين، حيث لم ينظر إلى المعتقدات الدينية كمجرد أفكار جامدة، بل كظواهر حية تتجلى في سلوك الفرد وتفاعله مع واقعه. فقد آمن بأن الحقيقة ليست مجرد مفهوم نظري، بل هي نتاج للتجربة العملية التي يعيشها الإنسان، خاصة في ميدان الإيمان والروحانية، مما جعله يوسع آفاق الفلسفة العملية لتشمل البحث في تأثير الدين على النفس والسلوك، وهو ما يعكس رؤيته المتكاملة التي تجمع بين الفلسفة وعلم النفس والدين.

مؤلفاته:

لدى وليم جيمس العديد من المؤلفات تذكر منها:

مبادئ علم النفس: أول مؤلفاته الكبرى في ميدان علم النفس نشرت سنة 890 في 1377 صفحة³. هذا الكتاب الذي أعيد طبعه عشرات المرات منذ ظهوره، والذي يعد كتابا كلاسيكيا في علم النفس وفلسفته، يضم على نحو فريد المنهجين الفيزيولوجي العلمي والفلسفي التأملي في معالجة مشكلات علم النفس التقليدية كما أن استعراضه وعرضه الموضوعات علم النفس بهذه الصورة الشاملة في عهد ظهوره لم يكن لها سابق أو لاحق حتى يومنا هذا⁴.

¹ وليم جيمس: إدارة الإعتقاد، مرجع سابق، ص 11.

² فؤاد كامل، المرجع السابق، ص 114.

³ روجيه بول دروا (2012): أساطير الفكر عشرون فيلسوف صنعوا القرن العشرين، دط، تر: على نجيب إبراهيم، دار الكتب العربية، لبنان، ص 44.

⁴ فؤاد كامل، المرجع السابق، ص 106.

إرادة الاعتقاد: نشره عام 886 حيث يظهر اهتمامه بالجانب الديني حيث كان يهتم بالعتيدة الدينية باعتبارها ظاهرة إنسانية¹.

المقرر الموجز (الوجيز): نشرة عان 1892 وهو كتاب صغير، وقد أضاف فيه فصولا حول سيكولوجية الحواس المتعددة².

صنوف التجربة الدينية: أصدره عام 1902 حيث درس فيه ظواهر التصوف وهذا في السنوات الأخيرة من حياته³.

البراغماتية: الذي ترجم إلى اللغة العربية في النصف الأول من القرن العشرين حيث هناك من استخدم مصطلحات أخرى مثل (الذرائعية، النفعية والعملية)⁴.

وقد عرض فيه نظريته عن المعنى والحقيقة والتي قام فيها بربط الفكرة بالسلوك العلمي النفعي⁵.

بعض مشكلات الفلسفة: هو مجموعة من المحاضرات التي ألقاها وليام جيمس عام 1907 في جامعة هارفارد نشرت بعد وفاته⁶.

خطاب بعنوان المدركات الفلسفية والنتائج العملية: الذي أعيد طبعه في مجلة بعنوان "مجموعة مقالات وتعليقات"⁷.

بالإضافة إلى عدة كتب أخرى هامة مثل "كون متكثر"، بعض مسائل فلسفية، "محاولات في التجريبية الخالصة"⁸.

¹ توفيق الطويل (1953): مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط1، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ص 262.

² رالف بارتون بيري، المرجع السابق، ص 338.

³ ديف رينسون (2001): أقدم لك الفلسفة، ط1، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ص 114

⁴ محمود عكاشة (2012): النظرية البراغماتية الإنسانية، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ص 14

⁵ سماح رافع محمد (1973): المذاهب الفلسفية المعاصرة، ط1، مكتبة مدبولي، مصر، ص 57

⁶ حسن محمد العبيدي، المرجع السابق، ص 114.

⁷ شبل بدران، أحمد فاروق محفوظ (1993): أسس التربية، ط1، دار المعرفة الجامعية، مصر، ص 264

⁸ سماح رافع محمد، المرجع السابق، ص 57

2- سبب إتجاه جيمس نحو الفلسفة البراغماتية:

أراد "وليام جيمس" أن يشرح لنا الأسباب التي أدت به إلى ترك البحث في المشكلات بحثاً نظرياً، مجرداً تأملياً والاتجاه في بحثها عملياً حيث كتب مقالاً شهيراً عنوانه (ميل الإنسان إلى التفكير الفلسفي) انتهى فيه إلى أن الأبحاث النظرية ناقصة بالضرورة وأن الحلول الصادقة للمشاكل الفلسفية هي المرتبطة بالسلوك العملي والمرضية لمطالب الإنسان يرى جيمس في هذا المقال أن للإنسان مطالب نظرية وأخرى عملية، وأول مطلب نظري يرغب فيه الذهن هو التبسيط، إنه ينزع بطبعه إلى البساطة ويميل إلى رد المعقد إلى البسيط والكثير إلى الواحد لأن النتيجة المبسطة موفرة للجهد الذهني والرغبة في الإقتصاد في وسائل التفكير رغبة فلسفية أكيدة إذ يشعر الإنسان برضى وارتياح حين يدرك أن مجموعة من وقائع متباينة فيما بينها يمكن ردها إلى واقعة واحدة أو يمكن أن نفسرها واقعة واحدة. وثاني المطالب النظرية التي يرغب فيها الذهن هو الرغبة في التمييز. ويقصد بها جيمس رغبة الإنسان في معرفة الأجزاء والتفاصيل وعدم الاكتفاء بالإدراك العقلي للكل وفهم الإنسان والأشياء فهما معمقا. ويرى أن معرفة الجزئيات والتفاصيل أهم من معرفة الأشياء معرفة عامة وإدماجها في أنواع وأجناس ومظاهر هذه الرغبة في التمييز هي الإخلاص في توضيح الإدراك الحسي توضيحاً يبرز معالمه وتفصيلاته وكرهيته للمجمل والمشوش والتشابه الغامض في الأشياء إن البساطة من جهة الوضوح من جهة أخرى مطلبان أساسين للفكر فيما يرى وليام جيمس¹. وينتقل من هذه الخطوة إلى حكم عام هو أن أي فلسفة تنكر أحد المطلبين أو كليهما أو تعطي لأحدهما مرتبة أعلى من الآخر فلسفة غير مقبولة ويدل على ذلك بفلسفة "باروخ سبينوزا" ودافيد هيوم رأى "جيمس" أن سر إهمال الناس الفلسفة سبينوزا أنه إهتم بالوحدة المطلقة دون غيرها فلم يراعي الجزئيات ولا التفاصيل وإنما رد كل الأشياء المادية إلى مبدأ واحد مطلق يفسرها.

وسر إهمال الناس فلسفة "هيوم" هو اهتمامه الشديد بالكثرة المطلقة والانفصال المطلق بين الأشياء بحيث تعثر الجمع بينها وإيجاد رابطة أو عدة روابط توحد بينها ينتقل جيمس من هذا الحكم إلى حكم آخر هو أن الفلسفة هي التصنيف الكامل لجزئيات الكون أي حصر ما في الكون من أشياء حصراً دقيقاً محددًا دون إهمال التفصيلات والجزئيات ثم تصنيف هذه الأشياء المتكثرة

¹ زيدان، محمود فهمي (1998): وليام جيمس، دار المعارف، ط1، الاسكندرية، مصر، ص 46.

المتعددة في مجاميع ، تشمل كل منها عددا من الأشياء تشترك فيما بينها في خصائص واحدة، وحين يناقش جيمس هذا الحكم يرى أن إيجاد هذه الفلسفة الصادقة عمل مستحيل لأن التصنيف هو إيجاد ماهية مجردة كائنة في الأشياء وترك ما عداها وبذا لا يكون التصنيف كاملا بالضرورة وإنما فتح مجال الأشياء تظل مجهولة وهذه النتيجة - وهي إستحالة بناء مذهب نظري صادق، يبرر لوليام جيمس إنعدام الثقة في المطالب النظرية للإنسان والاتجاه نحو مطالبه العملية.

يرى " جيمس " أن معرفتنا للأشياء معرفة صحيحة قائمة على مقدار التنبؤ بنتائج تلك الأشياء إن العلاقة الشيء بنتائجه قيمة كبرى ولذا ينبغي أن نتخذ إرتباط المدرك بنتائجه المستقبلية قاعدة فلسفية.

ويتابع جيمس بحثه فيقول إن حب الاستطلاع الفطري فينا هو الذي يحفزنا إلى الوصول إلى نتائج الأشياء وأثارها فإذا ما وصلنا إليها استراح العقل واطمأنت النفس وأحس الفرد الأمان والاقتران بما وصل إليه. كان أول مطلب - عملي - عند " جيمس " هو الرغبة في الوصول إلى توقعات محددة للأشياء أما إن لم تحقق هذه الرغبة وظل المستقبل غامضا عاش الفرد في قلق وحزن واضطراب عقلي ولكن مستقبل الوقائع قد يحدد بطرق كثيرة منها ما يلائم طبيعتنا ومنها ما لا يلائم.

والفلسفة الصحيحة هي تلك التي تحدد المستقبل بحيث ترضي طبيعتنا والفلسفة الكاذبة هي تلك التي تتجاهل الميول الإنسانية أو التي تتطوي على تعارض بين مستقبل الوقائع ورغبتنا وأمانينا ما هذه الطبيعة الإنسانية التي تتردد في كتابات " وليام جيمس " كثيرا ويمر عليها دون أن يشرحها ؟

يقول جيمس في خاتمة مقاله "ميل الإنسان إلى التفكير الفلسفي"، " إن في الإنسان ميولا ينبغي أن نحترمها مثل الإستجابة والأمل والصبر والاحتمال والاعجاب والاجتهاد والمخاطرة وكفاحه ضد الشك ونضاله لليأس والخوف والضيق و ميله وسعيه نحو الخير والتفاؤل والبعد عن الشر وما يؤدي إلى التشاؤم"¹.

¹ زيدان، محمود فهمي: وليام جيمس مرجع سبق ذكره، ص 47.

هذه هي الفلسفة العملية كما يراها "جيمس" تبين أنها ليست وجهة نظر في شؤون الحياة اليومية و إنما الوصول إلى حلول لمشكلات نظرية لا عن طريق تحليلها تحليلًا جدليًا ، أو عن إفتراض فروض قبلية مستقلة عن التجربة بل يكون حل المشكلات بمتابعة أثارها المحددة، ونتائجها الدقيقة بحيث لولم يكن للمشكلة نتيجة أو لحلها أثر في الحياة (النظرية أو العملية) فالمشكلة باطلة.

وقد استخدم جيمس هذا المنهج وطبقه على نظريات له في المعرفة والميتافيزيقا التي تشمل مشكلات ثلاث: (الجوهر والتدبير في الكون و خلاص العالم).

المبحث الثالث: شبكة المفاهيم.

1-تحديد مفهوم الدين:

جاء في لسان العرب لابن منظور دانه ديناً أي جازه و مصداق ذلك قول تعالى ﴿إنا لمدينون﴾ أي مجزيون ومحاسبون على أفعالنا، ومنه الدّيان وهي صفة من صفات الله جل وعلا، والدين: الجزاء والدين: الحساب، كما في قوله تعالى ﴿مالك يوم الدين﴾ والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، وجمعه الأديان، والدين: العادة و الشأن كما في قول العرب ما زال ذلك ديني و ديداني أي عادتي¹.

كما عرفه المعجز الوجيز على أنه إسم لجميع ما يتدين به وجمعه أديان².

وجاء في القاموس المحيط فيعرف الدين بأنه ماله أجل كالدينه بالكسر: أدين و ديون ودينته (بالكسر) و أدنته، أعطيته إلى أجل و أقرضته، و دان هو أخذه، و رجل دائن و كدين ومدان. و الدين بالكسر: الجزاء و قد دنته بالكسر ديناً، و قد دينت به (بالكسر): العادة والعبادة³.

تؤخذ هذه المعاني اللغوية لدى الرازي في "مختار الصحاح" حيث يقول "الدين بالكسر" كالعادة و الشأن، ودانه يدينه ديناً بالكسر، أدله و استعبده فدان. وفي الحديث: ... من دان نفسه

¹ ابن منظور، لسان العرب (مادة دين)، الجزء 17، ص 24-30.

² المعجم الوجيز، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

³ الفيروس أبادي (2009): القاموس المحيط، الجزء، مؤسسة الباي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص 241.

وعمل لما بعد الموت، والدين أيضا: الجزاء أو المكافأة يقال دانه يدينه أي جازه، يقال "كما تدين تدان" أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عمل. والدين أيضا الطاعة. ومنه الدين والجمع أديان.

نفهم من كل هذه التعريفات اللغوية أن الدين في اللغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا ذليلا أمام دأئنه، ينظر الجزاء منه بحسب عمله، إن الدين إذا حالة المرء إزاء إذا شأن ما، ولا شك أن هذا المعنى اللغوي بكل اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين طرف أعلى وطرف أدنى، و الدين هو حالة للطرف الأدنى الذي هو محتاج للطرف الأعلى، ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام. والطاعة للمعبود، كما يستلم المرء لهذا يدينه و يستكين طاعة له وذلك في القلب¹.

جاءت لفظ الدين في اللغة العربية على عدة معاني²:

المجازة: كما في قولهم كما تدين تدان معناها كما تجازي تجازى، أي تجازى بعملك وبحسب ما عملت ويوم الدين هو يوم الجزاء، ومنه الدين بمعنى الإسلام³.

الطاعة: إذ يأتي الدين بمعنى الطاعة و الانقياد، والذل والدين يأتي بمعنى العادة⁴.

التوحيد: الذي يأتي الدين بمعنى التوحيد، فقد قال الله عز وجل ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾⁵.

الحساب: كما في قوله تعالى ﴿إن الذين يكذبون بيوم الدين﴾⁶.

كما يأتي أيضا بمعنى المِلَّة، قال تعالى ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق﴾⁷.

و يأتي بمعنى الحكم فقد قال الله تعالى: ﴿كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذه في دين الملك﴾⁸.

¹ الدين، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع بالقاهرة، 2003، نقلا عن د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى الفلسفة، ص 13-14.

² مجموعة من المؤلفين (من الموسوعة الفقهية الكويتية).

³ ابن المنطور (1414 هـ): لسان العرب، الطبعة الثالثة، ص 265، جزء 4، بتصرف.

⁴ ابن فارس، (1997)، مقياس اللغة، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، دار النشر، ص 169، الجزء 13، بتصرف.

⁵ سورة آل عمران، الآية 19.

⁶ سورة المطففين، الآية 11.

⁷ سورة التوبة، الآية 33.

⁸ سورة يوسف، الآية 76.

أما في اللغات الفرنسية والإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقة من اللاتينية Religio وهي تعني بشكل عام الإحساس المصحوب بخوف أو تأنيب بضمير بواجب ما تجاه الآلهة¹.

فإذا عممنا فإن الدين سواء في اللغة أو في اللغات الأخرى من دان أي خضع و ذل، ومنها دان بكذا فهي ديانة وهو دينه وتدين به أي أصبح متدينا. والكلمة إذا أطلقت يراد بها، ما تدين به الشر، و يدين به من المتقاد وسلوك، و بمعنى آخر هي طاعة المرء والتزامه لما يعتنقه من فكري ومبادئ. ويتميز في اللغة العربية بين الدين باعتباره العادة أو الشأن أو الحال، الذي هو الخضوع والاستعداد، و الديان التي تطلق على الإله الخالق الذي يوكل إليه في النهاية الحساب من ثواب وعقاب حيث ينبغي الدين على المكافأة أو الجزاء فيجازى الإنسان على عمله إن خيرا فخرًا وإن شرا فشر.

و أديان هي جمع دين، أما رجال الدين فهم المطيعون المناقدون، وقد يحمل الدين الإنسان ما يكره، ومن هنا تأتي كلمة الدين بمعنى القرض، إما بالأخذ أو العطاء في ما كان له أجل، كما أجله الجزاء والحساب والطاعة.

و المواطنة و العلية و الاستعلاء والسلطان والملك والحكم والمحاسب والمجازي الذي لا يضيع عملا بما يجزي بالخير والشر ففي الديانة، عزة ومذلة، وطاعة وعصيان وعاده في الخير أو الشر أو الابتلاء².

اصطلاحا:

تعددت التعريفات الاصطلاحية للدين حسب جهة نظر التي يؤمن بها ويعتقد فيها صاحب التعريف، فالفلاسفة المتحدون أكدوا على عدة معان للدين منها "...جملة من الإدراكات و الاعتقادات والأفعال الحاصلة للتقنين من جزء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره".

¹ أنظر مادة "دين-معتقد في ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، Wikipedia.org/wiki، ص 2

² نفس المرجع.

ومنها إن الدين هو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمنين لهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويحمل بما شرعة، لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من تجرد وحب وإخلاص و إنكار للذات. ومنها أن "الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفرادا يتحلون بالصفات الآتية:

أ. قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

ب. إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على تأكيد هذا الإيمان وحفظه.

ج. اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة¹.

جاء على لسان ولترسيثش أن الانتقال من الكلمات العامة إلى معان محددة اعطاها بعض الفلاسفة للدين أن إميل دوركايم اعتبر أن "الدين مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات².

كما عرفه دوركايم بأنه يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريف للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين والتميز بين المقدس وغير المقدس، والتميز بين الروحي والمادي في العقيدة وممارسة الشعائر.

جاء على لسان وايتهد فيقول: "إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، وخلفه، وفي باطنه؛ شيء هو حقيقي ولكنه لا يزال ينتظر التحقق؛ شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة؛ شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم؛ شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنه في الآن نفسه عصي على المنال؛ شيء هو المثل الأعلى النهائي، ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه"³.

¹ جميل صليبا، (1978): المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب الدياني، بيروت، مادة "الدين" ص 572 – 573.

² نفس المرجع السابق، ص 573.

³ Whitehead, Alfred North. (1926). *Religion in the Making*. New York: Macmillan, p. 12.

و يغلب على هذا التعريف بالطبع المنحني الصوتي إذا انه نابع عن خبرة صاحبة الدينية الخاصة، وربما يتفق "ولترستين" مع "وايتهد" في هذا التعريف الحدسي الصوتي للدين حيث انه يعلق عليه قائلاً بأن "الدين هو تعطش النفس إلى المستحيل، إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور... وأن الدين ينشد النور و لكنه النور الذي لا العثور عليه في أي مكان، أو في أي زمان. إنه ليس موجوداً في أي مكان أو هو النور الذي لا وجود له أصلاً في عالم المكان، إن الدين هو الشروع إلى قطع العلائق مع الكينونة والوجود معا أو هو الرغبة في التحرر تماماً من أغلال الكينونة... .

إن الدين هو هذا الفهم الذي هيهات لأي وجود ممكن في هذا العالم أو في عالم آخر على الأرض أو فوق السحب والنجوم مادياً كان نفسياً أم روحياً، هيهات له أن يشيع...¹

و يشير الدين في منظور عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا فهو "مجموعة الأفكار المجردة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة، ولذلك فالدين هو رؤية لا تتني عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال، و المعتقد الديني، يرتبط عادة بالطبيعة، الوجود وعبادة الإله واحد أو آلهة، و اشتراك الآلهة في الكون والحياة البشرية، ويتعلق الدين بربط عادة بالطبيعة والوجود، وعبادة إله واحد أو كهنة، و اشتراك الآلهة في الكون والحياة البشرية وقد يتعلق ذلك بالقيم والممارسات التي تنقل من قبل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات، أما في الديانات الإبراهيمية (السماوية) فمعظم المعتقدات الأساسية قد كشفت من خلال الإله² (أي عبر الوحي الإلهي لأخذ الأنبياء والرسول).

وإذا انتقلنا إلى التعريفات العامة للفلسفة والانثروبولوجيا إلى المتطور الإسلامي لتعريف الدين فإن الدين عند فلاسفتنا القدامى يطلق "على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير".

وهذا المعنى الذي أشار إليه تحديداً أبو النقاء في كتابه "الكليات" حينما قال في مر تعريفه للدين "أنه عبارة عن وضع إلهي تداوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً

¹ ولتر ستينس (2013): مقال في فلسفة الدين، تر: زكرياء ابراهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ص

43-39

² Wikipedia.Org./wiki/ الدين، ص 4-3.

كان أو قالبيا كالاعتقاد والعلم والصلاة، وقد يتحوز فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملية، وعليه قول تعالى ﴿دين مقيما ملة إبراهيم﴾ -سورة الأنعام الآية 16-.

وقد يتحوز فيه أيضا فيطلق على الفروع خاصة، وعليه ﴿ذلك دين القيمة﴾ -البينة 3-، أي الملة القيمة، يعني فروع هذه الأصول، والدين منسوب إلى الله تعالى.

و الملة اسم ما شرعة الله لعباده على نسيان فيه ليتوصلوا به أي أجل ثوابه، ودين مثلها، لكن الملة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة و الانقياد إليه.

كما عرفوا الجرجاني في تعريفه للدين حيث يقول "أنه وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم، الدين و الملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث أنها تجمع تسمى ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهباً، وقيل الفرق بين الدين والملة، و المذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى و الملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد¹.

و لناخذ في الاعتبار من التعريفين السابقين التميز التمييز الدقيق لدى العلماء المسلمين بين الدين والملة والمذهب، فهذه المصطلحات ثلاث وإن كان بينهما ارتباط حيث أنها كلها تعود إلى الأصل وهو الدين، فالملة يمكن أن تتعدد التابعين لهذا الدين أو ذاك تبعاً للوجود اتباعه جغرافياً وبيئياً وثقافياً، إذ تتلقى هذه الجماعات الدين لصور قد تختلف في بعض تفاصيل، وبالنسبة إلى الدين الإسلامي في المسألة ربما تكون أكثر وضوحاً حيث أن الدين من الله (أي من الوحي) والملة هي ملة الرسول والأنبياء وآخرها رسول الله صلى الله عليه وسلم في (السنة النبوية الشريفة). والمذهب يعود إلى أولئك المجتهدين بالقياس على أصل الشريعة في القرآن والسنة النبوية، مثل اجتهادات الائمة الأربعة أو غيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية.

وعود إلى بدء فإن تعريف الدين عموماً من زاوية فلسفية في المعجم الفلسفي هو "إن الدين يعبر عن المطلق في إطلاقه وعن المحدد في محدوديته وعن العلاقة بينهما، ولهذا يتصف أي دين بما يأتي:

¹ الجرجاني (1983): التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 105 - 106.

- أ. ممارسة شعائر و طقوس معينة.
- ب. الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعدلها أي قيمة أخرى.
- ج. ارتباط الفرد بقوة روحية عليا وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية¹.
- ولعل هذا ما يقودنا إلى التأكد على أن ثمة خصائص تميز بها الأديان ومن أهم هذه الخصائص²:

✚ الإيمان بوجود إله أو كائنات فوق طبيعية، فمعظم الأديان تعتقد بوجود خالق واحد أو عدة خالقين للكون والعالم قادرين على التحكم بهما وبالبشر كافة الكائنات الأخرى.

✚ التميز بين عالم الأرواح وعلم المادة.

✚ وجود طقوس عبادية يقصد بها تبيل المقدسين من ذات إلهية وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسية.

✚ قانون أخلاقي أو شريعة تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب اتباعها من قبل الناس ويعتقد المؤمنون عادة أنها آتية من الإله.

✚ الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال بالله أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

✚ رؤية كونية تشرح كيفية خلق العالم و تركيب السماوات والأرض وبعض الأديان تحتوي على آلية الثواب والعقاب أي كيف ينظم الإله شؤون العالم.

✚ شريعة أو مبادئ شرعية لتنظيم حياة المؤمن وفقا للروية الكونية التي يقدمها هذا الدين.

ويمكن في هذا الإطار الذي ينظر إلى خصائص الأديان بشكل عام أيا كان نوعها وصورتها وعصرها التأكد على ثلاث حقائق أو مستويات مشتركة بين هذه الأديان³.

إن من شؤون الدين أن يقول لاتباعه عليكم أن تتحركوا بمنهجية خاصة في واقع الحياة وأن تعملوا لهذه التوصيات التي يطرحها هذا الدين في إطار مجموعة من التعاليم التي تمثل القسم الثاني للدين أي "التعليم الأخلاقية".

¹ يوسيف كرم و مراد هبة (1979): المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة، مصر، ص 299.

² Wikipedia.Org./wiki /دين أو معتقد، ص 4.

³ مصطفى ملكيان (2009): طوائف التشريعات الدينية، ضمن كتاب: الفكر الديني و تحديات الحداثة، تعريف أحمد القبايحي، مؤسسة دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ص 16-17.

"عبادات دينية وهو ما يجسد المستويين السابقين أن يقول لأتباعه عليكم أن تتحركوا بمنهجية خاصة في واقع الحياة وأن تعمل بهذه التوصيات التي يطرحها هذا الدين في إطار مجموعة من التعليم التي تمثل القسم الثاني للدين أي "التعليم الأخلاقية".

"عبادات دينية" وهو ما يجسد المستويين السابقين وهي مجموعة من الأعمال والسلوكيات الرمزية والشعائرية ومجموعة هذه الأعمال مثل الصلاة والصوم والحج... الخ.

ومن ثم فإن الدين عموماً ينقسم إلى ثلاثة أقسام في الأغلب الأعم وهي: العقائد الدينية، الأخلاق الدينية، العبادات الدينية.

وفي هذا السياق أيضاً ينبغي الإشارة إلى أن الدين، أي دين، له خمس أسس و ثوابت محددة وهي:

1. **مؤسس الديانة:** و هو الشخصية التي أسست العقيدة وحدت ثوابتها ونظمتها و أول من بشرت بها، أو هي التي أنشأتها أو هي التي أوحى إليها بالكتاب المقدس.
2. **اسم الديانة:** ويطلق اسم الديانة حسب اسمها المعتمد وله معنى، أو تطلق حسب اسم منشئها أو حسب المكان الذي خرجت منه.
3. **الكتاب المقدس:** ولكل عقيدة دينية كتابها المقدس أو ربما عدة كتب مقدسة وهو الكتاب أو الكتب التي أنشأها المؤسس الأول أو من اتبعوه من عظماء هذه الديانة، وعادة ما يضم هذا الكتاب المقدس كل ما يتعلق بأركان هذه الديانة من فروض و عقائد وأخلاقيات و سلوكيات وتشريعات واجتماعيات وتقويم وأعياد وعبادات ومعاملات، ويظهر ذلك الكتاب أو الكتب إما باعترافها بتأليفها كما في البوذية و الزرادشتية و الهندوسية أو القول بأنها موصى بها من قبل الله تعالى كما في اليهودية والمسيحية والإسلام.
4. **التقويم:** لكل دين تقويم الخاص الذي يتحكم في كل مواعيده مثل الأعياد والصيام ومواعيد الحج... الخ، ويبدأ التقويم غالباً من وقت إنشاء الدين مثل التقويم الهجري عند المسلمين والتقويم الميلادي عند المسيحيين والتقويم العبراني عند اليهوديين.

5. اللغة: ولكل دين اللغة نزل بها و هي ذات اللغة التي تمارس بها الشعائر¹.

2- تحديد مفهوم الحقيقة:

الحقيقة في اللغة: ما أقره في الإستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان ضد ذلك، وحقيقة الشيء خاصة، وكنهه ومحضه وحقيقة الأمر يقين شأنه وحقيقة الرجل ما يلزمه حفظه والدفاع عنه².

تطلق عند اللغويين على الماهية أو الذات، فحقيقة الشيء ماهيته أي ما به الشيء هو هو، فكون الإنسان عاقلا (أو ناطقا) يمثل حقيقة الإنسان وتعبير آخر فقولنا بأنه حيوان ناطق يختلف عن قولنا بأنه كائن ضاحك الأول يعبر عن جوهر الإنسان، والثاني يعبر عن صفة عرضية³.

إصطلاحا: ما به الشيء هو هو كالحیوان الناطق باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ويقطع النظر عن ذلك ماهية⁴.

أما الحقيقة في اختلافاتها في الشمية:

← الفرنسية: الحقيقة = La verité= La réalité

← الانجليزية: الحقيقة = truth

← اليونان: الحقيقة عند اليونان تقابلها alethia= un niddenness

← الهند: emeth

← اللاتينية: veritas

← الحقيقة = trustworthiness = petiability

والحقيقة عند الفلاسفة عدة معان:

عند الصوفية تكون الطريقة والحقيقة مفهوم التصوف، أولها تعني السلوك الصوفي والأخرى تعني المعرفة الكشفية التي هي ثمرة التي ثمرة له، وقد تسمى حق اليقين، الذي هو

¹ Wikipedia.Org./wiki /دين أو معتقد، ص 5.

² جميل صليبا (1982): المعجم الفلسفي، دط، دار الكتاب اللبناني، لبنان، بيروت، ص 475.

³ الموقع الإلكتروني الموضوع (الحقيقة وأنواعها): www.onefd.edu.dz.

⁴ مراد وهبة (2007): المعجم الفلسفي، دط، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، ص 282-283.

عبارة عن فناء العبد في الحق تعالى والبقاء به وشهود أو حالا لا علما فقط، ويقسم بعض الصوفية الحقيقة ثلاثا: حقيقة مطلقة فعالة واحدة واجبة الوجود هي الحقيقة الإلاهية، وحقيقة منفعلة قابلة للوجود من الحقيقة الإلاهية هي حقيقة العالم وحقيقة أخرى جامعة بين الإطلاق والتنفيذ والفعل والانفعال¹.

أ. هو مطابقة التصور أو الحكم للواقع. فالحقيقة بهذا المعنى إسم لما أريد به حق الشيء إذا ثبت والتاء فيه للنقل من الوظيفة إلى الإسمية، قال ديكرت: «إن الأحلام التي نتخيلها في النوم لا تحملنا أبد على الشك في حقيقة الأفكار التي تحصل لنا في اليقظة»².

ب. تطلق الحقيقة على الشيء الثابت قطعا ويقينا نقول هذه الشهادة مطابقة للحقيقة وهذا الرجل سيطر الحقيقة ومن قبل ذلك أيضا قولهم للحقيقة التاريخية³.

ج. هي الماهية أو الذات حقيقة الشيء ما به الشيء هو كالحیوان الناطق الإنسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان دونه، وقد يقال أن ما به الشيء هو كالحیوان الناطق للإنسان بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان دونه، وقد يقال ما به الشيء باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية مع قطع النظر عن ذلك ماهية، قال ابن سينا: «إن لكل شيء ماهية هو بهاما، هو هو وهي حقيقته بل هي ذاته» وقال أيضا: «فإن لكل أمر حقيقة هو بهاما هو» وقال "القرابي": «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأغراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها»⁴.

د. هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية، قال "لينز": «متى كانت الحقيقة ضرورية أمكنك أن تعرف أسبابها بإرجاعها إلى معان وحقائق أبسط منها حتى تصل إلى الحقائق الأولى» والحقائق الأولى هي الأوليات والمبادئ العقلية.

الحقيقة صورة (véritécopie) نظرية تقرر أن الحقيقة هي المساواة بين العقل والأشياء

بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود وأن ما ليس موجود فهو غير موجود⁵.

¹ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 283.

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 476.

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 475.

⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 403.

⁵ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 404.

الحقيقة قانونا (vérité code): نظرية تقرر أن الحقيقة في داخل أفكارنا ولا نعرف إلا بتلازمها المنطقي وهذه النظرية أثر من آثار العلم الرياضي¹.

الحقيقة نجاحا (véritésucces): نظرية تنادي بأن الحقيقة هي كل ما من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة مرضية عملا وفكرا موضوعات سواء كانت مفترقة أو مجتمعة تحت إسم كل واحد².

الحقيقة نحو المناطق والرياضيين: هي الأمر الممكن في العقل أي الذي لا يتخلله تناقض، أو بتعبير آخر هي مطابقة النتائج للمنطقات، لا بل هي عند بعضهم المنطقات ذاتها، لأنها تمثل المبادئ التي تجبر العقل على الإلتزام بها، قال "لايبنتر": «متى حتى تصل إلى الحقائق الأولى» والحقائق الأولى هي الأوليات والمبادئ العقلية³.

وفي بعض اصطلاحات الفلاسفة الحقيقة هي الكائن الموصوف بالثبات والمطلقية (الله والخير) مع قطع النظر عن سواه ويقابله الإضافي أو الظاهر أو النسبي، وليس من السهل إدراكها.

أما بالنسبة إلى الحقيقة عند البراغماتيين: هي الفكرة الناجحة أو النافعة أو الفرضية العلمية التي تحققها التجربة، بالنسبة للماركسيين هي مطابقة الفكرة للشيء أو هي المعرفة المعبرة عن الوجود الموضوعي وتقاس قيمة الحقيقة عندهم بدرجة مطابقتها للحاجات العلمية، وعلى قدر ما تكون الحقيقة مطابقة لها بالفعل تكون أثبت أو صدق، علاوة على هذا الوجود يبين هي تجلى الواقع المدرك حيث يتصور الشيء كما يشاء في حرية تامة، وبحيث تكون حقيقته ذاتية ونسبية وتاريخية، فالحقيقة إذن هي نتيجة فعل لا معنى لا بالنسبة إلى الفرد إلا إذا كونها بنفسه⁴.

¹ مراد و هبة، المعجم الفلسفي، ص 282.

² مراد و هبة، المعجم الفلسفي، ص 283.

³ الموقع الإلكتروني: www.enefd.edu.dz

⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 479.

الحقيقة عند "نيتشه" هي مجرد أوهام وأخطاء مقيدة في خدمة تيار الحياة المتدفق من جهة. أما بالنسبة "لهيدجر" جوهر الحقيقة "الحرية"¹.

فإذا كانت الفلسفة المعاصرة بعنوانها الكبير متجاوزة للميتافيزيقيا وذلك لرفض المنطق الثنائي الأرسطي يعني رفض الأساس الذي إنبتت عليه الحقيقة، وهذه الأخيرة لم تعد ثمرة للبرهان والحجاج ولا نتيجة لتأمل العقلي الصرف والخلوات الطويلة، كما أقر ذلك فوكو معالجة الحقيقة وفق منطق الإختلاف والانطباق وتتحد الحقيقة داخل هذا المنطق وفق التصورات الآتية:

فالحقيقة عند "نيتشه" وهم، وعند "فوكو" سلطة، وعند "باشلار" خطأ مصحح، وعند "فرويد" لاشعورية وعند "ويليام جيمس" الحقيقة مصلحة، وعند "هايدغر" الحرية.

إذا داخل هذا التصور يتم معالجة مفهوم الحقيقة باعتبارها حقائق نسبية تاريخية منفتحة على مكان يعتبر لا حقيقة مثل الخطأ والوهم وفق اللحظات الآتية نيتشه: الحقيقة "أوهام نسيت أنها كذلك".

فالحقيقة في نظر "نيتشه" ليست سوى تمثلات وأخطاء أكثر مكنها حقائق، فالمعرفة الإنسانية ليست معرفة موضوعية أكثر منها معرفة مرتبطة بحاجات الإنسان البيولوجية والأساسية في نظره، المعرفة لا تقدم لنا معرفة بالأشياء وإنما سلطة عليها هكذا يصبح العقل باعتباره الوسيلة الأساسية للوصول على الحقيقة، فنيتشه يدعو إلى حقيقة بيولوجية تستمد أساسها من النفع الحيوي للإنسان، وتتأسس على الأصل الجسدي للخطاب متجاوزا للحقيقة المنطقية التأملية المجردة وهكذا أصبحت الحقيقة في نظره مجرد حكاية مادامت وهم أو مجموعة أوهام.

- فنيتشه يطالب بتهديم عالم الحقيقة واجتبابه من جذوره لأنه يلخص أخطاء العقل البشري إعتقادا على منهجه الهدم أو التهديمي، فاعتبار الحقيقة مطابقة للواقع هو تصور كاذب ومزيف يخفي وراءه حاجات الإنسان الضعيف والسلبى إلى السلم.

¹ محمد سبيلا، وعبد السلام بنعيد العالى (2005): الحقيقة، ط2، دار توبقال للنشر، ص 119.

- رؤية ننشه للحقيقة لا تتفصل عن رؤيته العامة كفلسفة حربية أو التقلد بضربة مطرقة كما يقال فالحقيقة عند ننشه ليست سوى عملية أسست الظواهر وتنظيمها للفوضى، فإذا الحقائق عنده كأوهام صنعها كائن مزور مادام أن هناك كائن لغوي.

لو تسعى للبحث حول مفهوم الحقيقة وتحديد مصطلح الحقيقة فهذا الفيلسوف الفرنسي (لالاند) يحدد مفهوم الحقيقة في خمس دلالات هي¹:

- الحقيقة خاصة كل ما هو حق.
- الحقيقة هي القضية الصادقة.
- الحقيقة هي ما تمت البرهنة عليه.
- الحقيقة هي شهادة الشاهد الذي يتكلم كما رآه أو سمعه.
- الحقيقة هي الواقع.

الحقيقة في دلالتها الفلسفية كما حددها "لالاند" في معجمه الفلسفي باعتبارها خاصة ما هو حق وهي القضية الصادقة وما تمت البرهنة عليه وهي شهادة الشاهد، وهو ما يعني إعتبار الحقيقة هي الواقع لا الذي يمكن الشك فيه يكتسي تعريف لالاند للحقيقة طابعا وصفيا حيث جمع أغلب التصورات حول مفهوم الحقيقة رغم تباينها وبالمعنى في تعريف لالاند واستحضار التقابلات داخل مفهوم الحقيقة مما يفرض علينا إقامة حوار ومباحث فلسفية مع هذا المفهوم رغبة في فهم فلسفي دقيق وما يعني ضرورة الانتقال إلى المسألة الفلسفية حيث يصبح السؤال الفلسفي هو العنصر الاستراتيجي لهذه المسألة.

أما بالنسبة "لفهم الاجتماعي" للحقيقة فيجدد هذا المفهوم في اللسان العربي من الفعل "حق" وهو الشيء إذا ثبت واستقر وتحمل الحقيقة معنى الثبات والاستقرار حيث يصبح الحقيقي في المجال المنطقي والمعرفي فالحقيقة هي الصدق واليقين، واللاحقيقة هو المجاز من داخل هذه التقابلات يفرض علينا ضرورة المعالجة الفلسفية².

¹ www.enefd.edu.dz

² www.enefd.edu.dz.opcit

خلاصة:

في هذا الفصل، تمّ عرض الإطار الفلسفي الذي شكّل أساساً لفهم وليام جيمس للدين والحقيقة، حيث برزت الفلسفة البراغماتية كتيار فلسفي يعكس خصوصيات المجتمع الأمريكي وتطلعاته العملية. تناولنا التطور التاريخي للفكر الفلسفي في أمريكا، والتحول من الفلسفة التأملية إلى منهجية تعتمد على التجربة والنتائج العملية. كما تمّ التعريف بحياة وليام جيمس وسبب توجهه نحو البراغماتية، التي اتسمت بمرونتها وقدرتها على استيعاب التجارب الحياتية المختلفة. أخيراً، تمّ توضيح شبكة المفاهيم التي شكّلت لبنة أساسية في فلسفة جيمس، خاصة مفهوم "الاعتقاد" الذي يتجاوز مجرد القناعة العقلية ليشمل تأثيره في حياة الإنسان، ومفهوم "الحقيقة" الذي يرى جيمس أنه يتحدد بمدى نفعه وفعالته. هذا الإطار الفلسفي يؤهلنا لدراسة أعمق لموقف جيمس من الدين والحقيقة في الفصول التالية.

الفصل الثاني: التجربة الدينية عند وليام جيمس

الفصل الثاني: التجربة الدينية عند وليام جيمس

تمهيد.

المبحث الأول: منهج جيمس في تناول الدين.

1- المنهج الشخصي.

2- المنهج النفسي.

3- المنهج الفلسفي.

المبحث الثاني: رؤية جيمس للتجربة والتجربة الدينية.

1- طبيعة الدين.

2- طبيعة التجربة.

3- تحليل التجربة الدينية.

خلاصة.

تمهيد:

يُعدّ وليام جيمس أحد أبرز المفكرين الذين ربطوا بين علم النفس والفلسفة والدين، وقد مثّلت نظريته إلى التجربة الدينية محاولة فريدة لتفسير الظواهر الدينية من منظور شخصي وتجريبي. في هذا الفصل، نسلط الضوء على المفاهيم الأساسية التي استخدمها جيمس لبناء تصوره حول الدين والتجربة الدينية، مثل: الدين، والتجربة، والشعور، والفكر، والإرادة. تبدأ المعالجة ببيان طبيعة الدين وتعريفه لدى جيمس، ثم تستعرض الأساس النفسي والفلسفي الذي أقام عليه نظريته في التجربة، لتصل في النهاية إلى تمييزه بين عناصر الحياة الذهنية المختلفة، وكيف تساهم كل من الشعور، والفكر، والإرادة في تكوين التجربة الدينية لدى الفرد.

المبحث الأول: منهج جيمس في تناول الدين.

تناول ويليام جيمس الدين بطريقة مميزة وفريدة. من المهم الإشارة إلى ذلك، لأنه يوضح الاتجاه العام لفكره الديني. وسنستعرض الآن بإيجاز مقارباته الشخصية والنفسية والفلسفية للمشكلات الدينية.

1- المنهج الشخصي:

1. شكلان من أشكال الدين: في كتاب أصناف التجربة الدينية، يقدم ويليام جيمس التصريح التالي:

"منذ البداية، تُفاجأ بوجود تقسيم كبير يفصل بين مجالين في الدين. فمن جهة، هناك الدين المؤسسي، ومن الجهة الأخرى، الدين الشخصي. وكما يقول هـ. ب. ساباتيه: أحد فروع الدين يركّز على الألوهية، بينما يُبقي الفرع الآخر الإنسان في مركز الاهتمام. وفي هذه المحاضرات، أُفضّل أن أتجاهل الفرع المؤسسي تماماً، دون التطرق إلى التنظيم الكنسي، وأن أتجنب قدر الإمكان اللاهوت المنهجي والأفكار المتعلقة بالآلهة أنفسهم، وأن أقتصر، ما استطعت، على الدين الشخصي الخالص والبسيط."¹

هذا يُظهر بوضوح أن ويليام جيمس تناول الدين من وجهة نظر شخصية. فقد رفض بشكل كامل المنهج المؤسسي في فهم الدين. وقد عدّ الأسس التي يقوم عليها الدين المؤسسي على النحو التالي: "العبادة والقربان، الإجراءات التي تهدف إلى التأثير في ميول الإله، واللاهوت، والطقوس، والتنظيم الكنسي".²

من هذا المنظور، يُنظر إلى الدين بوصفه فناً خارجياً لكسب رضا الآلهة. لكن ويليام جيمس لم يكن مهتماً بمثل هذه الأمور. فقد كان اهتمامه منصباً على الميول الداخلية للإنسان

¹ William James (1902): *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Gifford Lectures delivered at the University of Edinburgh, New York: Longmans, Green, and C., P 28-29.

² James, VRE, 29.

نفسه، على ضميره، واستحقاقه، وعجزه، ونقصه. ووفقاً لهذا التصور للدين، فإن رضا الله (وليس الآلهة) واللاهوت يلعبان دوراً حيوياً، لكن الأفعال التي يحفزها هذا الشكل من الدين هي أفعال شخصية وليست طقوسية. فالتنظيم الكنسي بأكمله، بكهنته وأسراره المقدسة وطقوسه وكل الوسائط الأخرى، يُعد ذا أهمية ثانوية. فكل فرد يتولى شؤونه الدينية بنفسه في إطار الدين الشخصي. "العلاقة تسير مباشرة من قلب إلى قلب، ومن نفس إلى نفس، بين الإنسان وخالقه"¹.

1.1 الدين الشخصي هو الأكثر أساسية:

أدرك وليام جيمس أن كثيرين سيعارضون ادعائه بأن الدين الشخصي هو الشكل الأساسي للدين، قائلين إنه مجرد شكل بدائي غير منظم من الدين، ومن الأفضل تسميته بالأخلاق أو الضمير. فهؤلاء يعتبرون أن الدين الشخصي أمر غير مكتمل بدرجة لا تجعله يستحق أن يُسمى ديناً. بالنسبة لهم، فإن كلمة "دين" يجب أن تُحفظ للنظام الكامل والمنظم من المشاعر والأفكار والمؤسسات - أي الكنيسة، باختصار - والتي يُعتبر الدين الشخصي، بهذا المعنى، مجرد جزء جزئي منها فقط.²

يرد جيمس بالقول إن الدين الشخصي الذي يقترح مناقشته يمكن أن يُطلق عليه أي اسم تقريباً، فليس للاسم نفس أهمية الظاهرة نفسها. وهو يعتقد مع ذلك أن التجربة الدينية تحتوي على عناصر لا تتضمنها الأخلاق. ولإثبات رأيه بأن الدين الشخصي أكثر جوهرية من الدين اللاهوتي أو الكنسي، يشير إلى مؤسسي الكنائس، حيث إن مصدر قوتهم يكمن في "تواصلهم الشخصي المباشر مع الإلهي"، بينما "تعيش الكنيسة على التقليد من الدرجة الثانية".³ ينطبق هذا الأمر ليس فقط على من يسميهم المؤسسين الفائقين للطبيعة مثل: المسيح، بوذا، ومحمد، بل أيضاً على جميع مؤسسي الطوائف المسيحية. ولذلك يجب أن يُنظر إلى الدين الشخصي على أنه الأمر البدئي والأساسي، حتى من قبل أولئك الذين لا يزالون يعتبرونه غير مكتمل.⁴

¹ James, VRE, 29.

² James, VRE, 29.

³ James, VRE, 30.

⁴ James, VRE, 30.

1.1.1 العلاقة بين الشكلين من الدين:

كان وليام جيمس يؤمن بوجود علاقة واضحة ومحددة بين الشكلين الأساسيين للدين: الدين الشخصي والدين المؤسسي. وقد عبّر عن هذا بوضوح في كتابه أصناف التجربة الدينية، حيث قال:

«لا شك في أن الحياة الدينية، عندما تُمارس بشكل حصري، تميل إلى جعل الشخص استثنائيًا وغريب الأطوار. ولا أتحدث هنا عن المؤمن العادي الذي يتبع الشعائر الدينية المتعارف عليها في بلاده، سواء أكانت بوذية، مسيحية، أو إسلامية. فدين هذا الشخص قد صاغه له آخرون، ونُقل إليه بالتقليد، وثُبت في أشكال محددة بالحاكاة، وحُفظ بالعرف والعادة. ولن نستفيد كثيرًا من دراسة هذه الحياة الدينية من الدرجة الثانية. علينا أن نبحث بالأحرى عن التجارب الأصلية التي كانت النموذج لكل هذا الكم من المشاعر المقترحة والسلوكيات المقلدة. هذه التجارب لا يمكن أن نجدها إلا عند الأفراد الذين يعيشون الدين لا كعادة باهتة، بل كحالة حمى شديدة. غير أن مثل هؤلاء الأفراد هم "عباقرة" في المجال الديني».¹

هنا يُبرز جيمس بوضوح التباين بين "المؤمن الديني العادي" الذي يلتزم بـ"الممارسات التقليدية".

أما الدين "الثانوي" (المكتسب من الآخرين) و"العباقرة" ذوو "التجارب الأصلية" الذين يصبحون "قدوة" للآخرين، فهنا يُفهم ضمناً افتراض جيمس أن الدين الرسمي يولد في وعي عبقري ديني، ثم يجد تثبيته النهائي في الكهنوت والتنظيم الديني. هذا لا يعني أن كل دين مصدره تجارب شخصية للعباقرة الدينيين فقط. في الاقتباس أعلاه، يقارن جيمس بين المؤمن الديني العادي والعبقري الديني. وبين هذين الطرفين يوجد كثير من الأشخاص الذين يملكون تجارب دينية، لكنها ليست قوية أو مقنعة بما يكفي. ولا شك أن لهذه التجارب قيمة كبيرة بالنسبة لأصحابها وربما لبعض من حولهم أيضًا، لكنها تقتصر إلى ذلك اليقين العميق الذي يميز تجارب العبقرى الديني، والذي يؤدي إلى برنامج نشط لنقل الإيمان الديني للآخرين.

¹ James, VRE, 6.

هذا الافتراض بأن الدين الرسمي يولد في وعي عبقرى ديني ويجد تثبيته النهائي في الكهنوت والتنظيم الديني له دلالة بعيدة المدى. وهو يستند إلى وجهة نظره بأن "التجربة الدينية لها طابع ووظيفة إبداعية أصلية". وبناءً على هذا المفهوم قرأ جيمس تاريخ الدين، وقرأه بطريقة رأى فيها تصويره متجسداً. كما أدرك أن تطوراً في الاتجاه المعاكس قد حدث أيضاً داخل الدين المنظم. فالتطور الكامل للمسيحية من الكاثوليكية إلى اللوثرية، ثم إلى الكالفينية، ثم إلى الويزلية هو نحو فكرة "مساعدة روحية مباشرة، يختبرها الفرد في وحدته، ولا يحتاج فيها إلى جهاز عقائدي أو آلية كفارية بالضرورة"¹. وهذا هو المثل الأعلى الحقيقي للدين، وهو استعادة التجربة الدينية والاعتراف بها كجوهر الدين.

2- المنهج النفسي:

اعتبر جيمس الدين الشخصي أساسياً. ويجب الآن النظر في طريقته في مقارنة الدين الشخصي

1. أكثر من مجرد وصفي:

كان جيمس ليس فقط متدرباً في مجال علم النفس، بل كان يدرسه في كلية هارفارد من اقتراب من الدين من جانب الفرد، لكنه رأى أنه من العبث محاولة صياغة جوهر الدين في تعريف بسيط. فالتعريفات العديدة والمختلفة على نطاق واسع تدحض فكرة أن الدين مبدأ أو جوهر واحد. بل هو اسم جماعي. ومحاولة تقديم تعريف بسيط لا تؤدي إلا إلى نظريات أحادية الجانب، وكلها غير كافية لتعقيد التجربة الدينية. ووضع مشابه موجود بالنسبة للمشاعر الدينية، حيث ربطها مؤلفون مختلفون بشعور الاعتماد، والخوف، والحياة الجنسية، والشعور بالانهاية، وهكذا.

بدلاً من أن تكون شيئاً محدداً واحداً، فهي بالأحرى "اسم جماعي للعديد من المشاعر التي قد تثيرها الأشياء الدينية بالتناوب"². "في الدين نجد مشاعر مثل الحب، والخوف، والفرح، والرغبة. لكن الحب الديني ليس سوى "العاطفة الطبيعية للإنسان، موجهة نحو موضوع ديني"³. وبالمثل

¹ James, VRE, 211.

² James, VRE, 27.

³ James, VRE, 27.

بالنسبة للخوف، والفرح، والرغبة، وغيرها من المشاعر. رفض جيمس جميع النظريات الأحادية لصالح منهج تجريبي في دراسة الدين. ويقول "تجريبي" يقصد أكثر من مجرد وصف ظواهر الدين. ويبدو أن هذا هو المقصود عندما يتحدث عن "وجهة النظر الوجودية البحتة التي يجب من خلالها النظر في ظواهر التجربة الدينية في المحاضرات التالية".¹ "يُعرض نفس الرأي عندما يقول: 'بالنسبة لعلم النفس، يجب أن تكون الميول الدينية لدى الإنسان على الأقل بنفس القدر من الاهتمام مثل أي من الحقائق الأخرى المتعلقة بتركيبه العقلي. لذلك يبدو، وبصفتي عالم نفس، أن الشيء الطبيعي بالنسبة لي هو أن أدعوكم إلى استعراض وصفي لتلك الميول الدينية."²

1.1 مهتم بالظواهر الذاتية:

يتضح أن جيمس كان مهتمًا بأكثر من مجرد استعراض وصفي دقيق عندما يقول: "إذا كان البحث نفسيًا، فلا ينبغي أن تكون موضوعه المؤسسات الدينية، بل المشاعر الدينية والدوافع الدينية، ويجب أن أقتصر على تلك الظواهر الذاتية الأكثر تطورًا المسجلة في الأدب الذي أنتجه رجال فصيحون وواعون تمامًا بأنفسهم، في أعمال التقوى والسير الذاتية".³ إنها "الظواهر الذاتية المعبر عنها في المشاعر الدينية والدوافع الدينية" التي شرع جيمس في دراستها في كتاب "تنويعات". أولاً، قام بـ "تحديد موضوع البحث" في المحاضرة الثانية. لقد حدّد من مجال تحقيقه باستبعاد كامل منطقة الدين البدائي من اعتباره. إذ شعر أن معرفتنا بالمرحلة الأولى للدين غير كاملة ومبنية على التخمين إلى حد كبير، لذا لم يكن من المجدي مناقشتها بشكل أعمق، على الأقل في سلسلة المحاضرات المعنية.

استقى جيمس عمليًا كل مادته من المصادر المسيحية، واختارها بما يتوافق مع تعريفه ونظريته عن الدين. تعريف جيمس للدين هو: "المشاعر، والأفعال، والتجارب التي يمر بها الأفراد في عزلتهم، بقدر ما يدركون أنفسهم وهم في علاقة مع ما قد يعتبرونه إلهيًا".⁴ وبهذا التعريف في ذهنه اقترب من ملاحظاته التجريبية. أدرك إميل بوتروز ذلك عندما كتب: ليس

¹ James, VRE, 6.

² James, VRE, 2-3.

³ James, VRE, 3.

⁴ James, VRE, 31.

فقط لأن علم النفس هو تخصصه الخاص، بل لأنه يرى في الدين الشخصي الأساس الذي يقوم عليه الدين، أن وليام جيمس شرع في دراسة الظواهر الدينية من منظور واحد وهو علم النفس¹.

1.1.1 وجهة النظر التجريبية

بالنسبة لجيمس، كان "التجريبي" يعني "وجهة النظر التجريبية".² كان يعتقد أن الدين ينبع من داخل الفرد ويظل في جوهره شيئاً داخل تجربته الشخصية. ويؤكد أن هذه هي تصوره للتجربة الدينية من خلال رسالة كتبها أثناء إعداده لسلسلة المحاضرات الواردة في كتاب "التنوعات". في هذه الرسالة، صرح أن هدفه من المحاضرات هو "الدفاع عن التجربة ضد الفلسفة باعتبارها العمود الفقري الحقيقي للحياة الدينية في العالم".³

كانت هذه الواجهة في النظر مؤثرة للغاية لأكثر من جيل. قبلها العديد من الكتاب، خاصة في البروتستانتية الليبرالية، على أنها صحيحة، متجاهلين أن هناك نظرية معينة للدين متضمنة فيها. ومع ذلك، لم يدافع جيمس عن هذه النظرية بشكل صريح. ويبدو أنه كان يرى أن أفضل دفاع عن نظريته هو التعبير عنها مباشرة، ودعمها من خلال سرد تجاربه الشخصية في الدين بدلاً من الاعتماد على الحجج.⁴

3- المنهج الفلسفي.

قاد اهتمام جيمس بعلم النفس الاستبطاني إلى الفلسفة.⁵ درّس الفلسفة في كلية هارفارد من عام 1873 إلى 1876، ومن 1880 إلى 1889، ومن 1897 إلى 1907. وأدرك أن السؤال "ما هي الميول الدينية؟" يختلف تماماً عن السؤال "ما هو معناها الفلسفي؟"⁶ يعتقد أنه غالباً ما ينشأ الالتباس من الفشل في التمييز بين هذين السؤالين.

¹ Boutroux, BCP, 306-307.

² Moore, TRE, 5.

³ William James (1920) : **The Letters of William James**, Vol. II, edited by Henry James, Boston, USA: The Atlantic Monthly Press, 1920, p. 127.

⁴ Moore, TRE, 7.

⁵ For more information on this relationship see W. J. MacLeod's dissertation, Some Interrelations Between the Psychology and Philosophy of William James.

⁶ James, VRE, 4.

1. علاقة الشعور بالفلسفة

كان جيمس يؤمن بأن "الشعور هو المصدر الأعمق للدين، وأن الصياغات الفلسفية واللاهوتية هي منتجات ثانوية، تشبه ترجمات النص إلى لغة أخرى¹". بالنسبة له، كان الدين في جوهره خاصًا وفرديًا ويتجاوز دائمًا قدراتنا العقلية. وبناءً عليه، لا يمكن صبه في "قالب فلسفي" رغم أن البشر ربما سيحاولون دائمًا فعل ذلك. ولكن مثل هذه العمليات الثانوية لا تضيف بأي شكل من الأشكال إلى سلطة أو صحة المشاعر التي هي مصدرها. في الواقع، في عالم خالٍ من الشعور الديني، يشك جيمس في أن اللاهوت الفلسفي كان يمكن أن يُصاغ على الإطلاق.

ولكن رغم أن الدين قائم على الشعور، هل يمكن للفلسفة أن تتعامل معه بطريقة أرقى؟ فالمشاعر خاصة وأصم ولا يمكنها أن تبرر نفسها. لقد أدرك جيمس هذا السؤال. بقدر ما تتعامل الفلسفة مع الشعور، فإنها لن تكون بعد ذلك خاصة وأصم، بل ستكون صالحة موضوعيًا لجميع الناس. سترال الألغاز والأسرار. وسيتم إنقاذ الدين من الخصوصية والجهل ومنحه مكانة عامة وعالمية. على الأقل، هذا هو الهدف والمهمة التي تسعى إليها الفلسفة.

شعر جيمس أن الفلسفة ستظل دائمًا تعمل على هذه المهمة وستحاول دائمًا تحقيق هدفها. ومع ذلك، كان يعتقد أن هذه المهمة لن تكتمل أبدًا، لأن "التجربة الدينية تولد تلقائيًا وبشكل حتمي الأساطير والخرافات والعقائد والمذاهب واللاهوتات الميتافيزيقية، وكذلك الانتقادات من قبل أتباع مجموعة معينة تجاه مجموعة أخرى²". نحن كائنات تفكير، وبناءً على ذلك لا يمكننا استبعاد الوظائف العقلية. نحن نفسر مشاعرنا فكريًا، حتى مع أنفسنا، ونفسر تجاربنا الدينية، ونبادل مشاعرنا مع بعضنا البعض. لذلك، فإن المفاهيم جزء ضروري من الدين، وفي صراع الفرضيات سيكون للفلسفة دائمًا دور كبير تلعبه.

1.1. الاعتراضات على الفكرية (العقلانية).

جيمس يعترض على الفكرية في الدين لأنها تقترض بناء الموضوعات الدينية فقط من خلال موارد العقل المنطقي وحده، أو من خلال استنتاجات منطقية صارمة تستند إلى حقائق غير موضوعية. نهجه الفلسفي تجاه الدين لا يقوم على الفكرية بهذه الصورة، بل يرى أن الدين يتجاوز حدود العقل المنطقي البحت، لأن التجربة الدينية تشمل مشاعر وتجارب شخصية لا

¹ James, VRE, 431.

² James, VRE, 433.

يمكن تفسيرها أو اختزالها فقط عبر العقل والمنطق. بالتالي، يرفض جيمس أن يُنظر إلى الدين كمجرد نظام من الأفكار يتم استنتاجها بشكل منطقي بحت، ويؤكد على أهمية الشعور والتجربة الشخصية كأساس لفهم الدين¹. كان يشعر أن مثل هذه الطريقة تؤدي إلى المطلق الذي لم يكن له فائدة كبيرة لديه. تبدو هذه الطريقة على أنها صالحة عالمياً وموضوعية، لكنها في الواقع تفشل في ذلك. تسمى استنتاجاتها فلسفة المطلق أو اللاهوت العقائدي. بدلاً من القضاء على الاختلافات، فهي تخلقها. تجد حججاً لمعتقداتها وتبرر صلاحيتها. تعرف إيمانها وتجعلها معقولة؛ لكنها نادراً ما تولد الإيمان نفسه ولا تستطيع ضمانه.

1.1.1. وظيفة الفلسفة بالنسبة للدين.

لكن الفلسفة يمكن أن تساعد الدين. "إذا تخلت عن الميتافيزيقا والاستنتاج لصالح النقد والاستقراء، وحولت نفسها بصراحة من لاهوت إلى علم الدين، يمكنها أن تجعل نفسها مفيدة للغاية². العقل البشري التلقائي يحدد دائماً الإلهي الذي يختبره أو يشعر به. وهو يفعل ذلك بطريقة تتناغم مع ميوله ومعتقداته الأخرى. وهنا تدخل الفلسفة..

يمكن للفلسفة، بالمقارنة، أن تزيل العناصر المحلية والعرضية من هذه التعريفات. فهي تستطيع أن تخلصها من التراكمات التاريخية سواء في العقائد أو في الطقوس الدينية. ومن خلال مواجهة البنى الدينية التلقائية بنتائج العلوم الطبيعية، يمكن للفلسفة أيضاً أن تلغي العقائد التي ثبت علمياً الآن أنها غير منطقية أو متناقضة³.

عندما تقوم الفلسفة بذلك، سينتج عنها بقايا من التصورات الممكنة. وأخذ هذه التصورات كفرضيات، يمكن للفلسفة اختبارها بكل الطرق المتاحة. وأخيراً، سيظهر منها واحد باعتباره الأكثر تحقّقاً. وهكذا يمكن للفلسفة "أن تقدم وساطة بين المؤمنين المختلفين، وتساعد على تحقيق توافق في الرأي⁴. ربما يمكن أن تنتج "علم الدين النقدي" الذي يكون مقبولاً على نطاق واسع كما هو الحال الآن مع العلوم الطبيعية. ومع ذلك، فإن هذا العلم سيعتمد على التجربة الدينية

¹ James, VRE, 433.

² James, VRE, 455.

³ James, VRE, 455.

⁴ James, VRE, 456.

الشخصية كمادته الأصلية، وسيتعين عليه أن يتوافق معها. ومع ذلك، سيكون مجرد تقريب فقط. "الفلسفة تعيش في الكلمات، لكن الحقيقة والواقع تتدفق إلى حياتنا بطرق تتجاوز الصياغة اللفظية.¹ هناك دائماً شيء في الإدراك الحي "يومض ويتلألاً ولا يمكن الإمساك به، ويأتي التأمل متأخراً جداً عنه. ولا أحد يعرف هذا كما يعرفه الفيلسوف.²

الشخصي، والنفسي، والفلسفي كانت ثلاث طرق تناول بها جيمس الدين. لم تكن هذه الطرق منفصلة، بل كانت جميعها جوانب من منهج واحد شامل. وسيوضح ذلك في المبحث التالي حيث سيتم تحليل نظرية جيمس حول طبيعة التجربة الدينية.

المبحث الثاني: رؤية جيمس للتجربة والتجربة الدينية.

في هذا المبحث ستعرض نظرية جيمس حول التجربة الدينية. لكن يجب أولاً عرض مفاهيمه العامة عن الدين، والتجربة، والشعور، والفكر، والإرادة.

1- طبيعة الدين

اشتقاقياً، تأتي كلمة "الدين" من اللاتينية religio أو religare التي تعني "الربط" أو "التعلق". وبشكل عام، يمكن تعريف الكلمة إما بشكل ذاتي أو موضوعي. في الحالة الأولى، تشير إلى "التجارب التي تنشأ من علاقة الإنسان الواعية مع عامل أو عوامل متعالية، والتي يُعتقد أن رفاهيتها تعتمد إلى حد ما على موقفها تجاهه". أما في الحالة الثانية، فهي "مجموعة المعتقدات والممارسات التي تنشأ في سياق هذه التجربة، والتي ترتبط عادةً بشكل من أشكال الحياة المؤسسية".³

1. تعريف الدين.

يعرف جيمس الدين بأنه "المشاعر، والأفعال، والتجارب التي يمر بها الأفراد في عزلتهم، بقدر ما يدركون أنفسهم في علاقة مع ما قد يعتبرونه إلهياً"⁴. بالنظر إلى هذا التعريف، من

¹ James, VRE, 457.

² James, VRE, 457.

³ Baldwin, DPP, II, 453. For a more extensive general definition see Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics.

⁴ James, VRE, 31.

الواضح تمامًا أن جيمس يعرف الدين بطريقة ذاتية. وبموجب هذا التعريف، حدّد مجال بحثه في كتاب "تنوع التجارب الدينية" بشكل تعسفي، لكنه فعل ذلك وفقًا لمفهومه لما هو الدين في جوهره الأعمق. ومع ذلك، يحذر من عدم أخذ كلمة "الإلهي" بمعنى ضيق جدًا أو واسع جدًا. فمن ناحية، هناك البوذية التي، من الناحية الصارمة، هي لاهوتية (أي لا تؤمن بإله)، رغم أن بوذا في شكلها الشعبي يأخذ مكان الإله. ومن ناحية أخرى، هناك المثالية المتعالية الحديثة التي تجعل الإله "يتبخّر إلى مجرد فكرة مجردة". في فلسفة إيمرسون، على سبيل المثال، الإله هو الألوهية الكامنة في كل الأشياء، الهيكل الروحي للكون بأكمله. وبكلمة "الإلهي" يقصد جيمس شيئًا يتجنب هذين الطرفين المتطرفين، وهما "تقاؤل إيمرسوني" و"تشاؤم بوذي". ومع ذلك، للوهلة الأولى، يبدو أنه يشمل هذه الآراء المتطرفة عن الإله بقدر ما أن أصحابها لديهم تجارب تستحق أن تُسمى دينية ويتفاعلون بطرق مشابهة لأعلى ردود الفعل المسيحية.

يوصل جيمس بتحليل نتيجة شمول الآراء المتطرفة حول الإله في تعريفه. يرى أن مصطلح "شبيه بالإله" إذا غُومل كصفة عامة بهذا الشكل، يصبح غامضًا للغاية، لأن العديد من الآلهة ذات الصفات المتباينة قد ازدهرت في تاريخ البشرية. وبكلمة "الإلهي" يقصد "ليس فقط الواقع الأولي الشامل والحقيقي" بل "فقط ذلك الواقع الأولي الذي يشعر الفرد بأنه مدفوع للرد عليه بجدية وحرصًا، وليس باللعن أو السخري".¹ كان يشعر أن التعريف السابق كان واسعًا جدًا ويحتاج إلى تقييد. تعريفه يحدده ولكنه لا يزال واسعًا بما يكفي ليشمل المجال المقصود في تعريفه للدين.

1.1 أساس الدين.

في رسالة من الأنسة فرانسيس ر. موريس بتاريخ 13 أبريل 1900، صرح جيمس بالمشكلة التي وضعها لنفسه في محاضراته في جيفورد:

أولاً، الدفاع (ضد كل تحاملات 'طبقتي') عن 'التجربة' ضد 'الفلسفة' باعتبارها العمود الفقري الحقيقي للحياة الدينية في العالم—أعني الصلاة، والهداية، وكل ذلك النوع من الأمور التي تُشعر بها بشكل فوري وشخصي، مقابل الآراء العامة السامية والعالية حول مصيرنا ومعنى العالم؛

¹ James, VRE, 34-38.

وثانيًا، جعل المستمع أو القارئ يؤمن، كما أوّمن أنا بنفسي إيمانًا لا يقهر، بأنه بالرغم من أن جميع المظاهر الخاصة للدين قد تكون سخيّة (أعني عقائده ونظرياته)، فإن حياة الدين ككل هي أهم وظيفة للبشرية.¹

اعتبر جيمس أن "التجربة" هي الأساس الحقيقي للدين. وقد عبّر عن هذا الرأي في الرسالة الشخصية المذكورة أعلاه، لكنه لم يعبر عنه صراحة في محاضرات جيفورد. وربما شعر أن التعبير المباشر عن ذلك لم يكن ضروريًا. كل ما كان مطلوبًا هو اقتباس العديد من الأمثلة على تجليات الدين في التجربة، وهذا ما فعله طوال سلسلة المحاضرات بأكملها.

في الاقتباس أعلاه، يُلمح إلى إيمان جيمس بأن أمثلة تجليات الدين الشخصي كانت أفضل دفاع لنظريته حول التجربة الدينية. فهو يعتمد إلى حد كبير على التجربة الخاصة للفرد في "الصلاة، والهداية، وكل ذلك النوع من الأمور التي تُشعر بها بشكل فوري وشخصي".² يدعم نظريته ليس بالحجج، بل بسجلات التجارب الشخصية للعديد من الأشخاص. وستعتمد صحة تعريفه للدين بالتجربة الدينية على تصوره للتجربة الدينية. كما أشار مور، "إذا كان من المقرر الحفاظ على النظرة التجريبية للدين، فإن ذلك يتطلب وجود نظرية كافية للتجربة الدينية".³ ولكن قبل أن نبحث في نظرية جيمس حول التجربة الدينية، يجب تحليل المعنى الذي أسبغه على مفهوم التجربة.

2- طبيعة التجربة:

1. الأساس النفسي.

وضع جيمس أساس نظريته حول التجربة في كتابه "علم النفس". وقد طرح في هذا العمل أطروحتين متميزتين يمكن تتبعهما عبر المجلدين كاملين. وقد أشار جون ديوي إلى وجود هاتين الأطروحتين.

¹ James, LWJ, II, 137.

² James, LWJ, II, 127.

³ Moore, TRE, 7.

الأولى هي إعادة تفسير لعلم النفس التألمي، حيث ينكر جيمس أن الأحاسيس، والصور، والأفكار منفصلة، ويستبدلها بجريان مستمر يسميه "تيار الوعي"¹. الجانب الآخر من كتابه "مبادئ علم النفس" ذو طبيعة بيولوجية. يظهر هذا الجانب بوضوح في المعيار الذي وضعه جيمس لاكتشاف وجود العقل. فالسعي لتحقيق أهداف مستقبلية واختيار الوسائل المناسبة لتحقيقها يُعدان العلامة والمعيار على وجود العقل في ظاهرة ما².

هاتان الأطروحتان تقودان في اتجاهين مختلفين تمامًا. العديد من الغموض والتناقضات في فلسفة جيمس تعود إلى فشله في توضيح هذا التمييز بشكل صريح. فالأولى هي مصدر تجريبيته الجذرية وواقعيته، أما الثانية فهي مصدر معاداته للعقلانية وبراغماتيته³.

عندما درس جيمس علم النفس، كان المفهوم السائد للوعي آنذاك أنه نتاج تركيب، حيث تُبنى حالاته المختلفة من خلال ترابط عناصر منفصلة مثل الأحاسيس والصور والأفكار.

كان التجريبية البريطانية، وخاصة هيوم، مصدر هذا المفهوم. وفقًا لهيوم، كانت جميع الإدراكات منفصلة، ولا توجد روابط حقيقية بينها. ولم يوفر هذا الرأي أساسًا حقيقيًا للمعرفة. هذا ما أيقظ كانط من غفوته الدوغماتيكية، فبدأ يبحث عن أساس كافٍ للمعرفة. ووجده في عامل قبلي (a priori) يفرض فئات معينة على التجربة. وبالتالي، لم تكن التجربة فوضى من الانطباعات المنفصلة كما كان يعتقد هيوم، بل كانت منظمة بواسطة فئات العقل. فيما بعد، طور المثاليون هذه النظرية إلى عقيدة العقل المطلق. وكان هذا المطلق هو أساس كل من نظام الكون ونظام التجربة⁴.

1.1 تعريف التجربة .

تمرد جيمس على كل هذه الأفكار. كان يؤمن بأن التجربة منظمة، لكنها ليست منظمة بواسطة عقل مطلق. وقد قدم حله في كتابه "علم النفس".

¹ Moore, TRE, 7.

² Dewey, PAO, 28. Also in his CAP, 23-24. The quotation from James is from PSY, I, 8.

³ Moore, TRE, 8.

⁴ James, TRE, 8-9.

الوعي، إذن، لا يظهر لنفسه مقطوعاً إلى أجزاء منفصلة. كلمات مثل "سلسلة" أو "قطار" لا تصفه بشكل مناسب كما يظهر في المقام الأول. إنه ليس شيئاً مقطوعاً؛ بل هو جارٍ. "نهر" أو "تيار" هما الاستعارتان اللتان توصف بهما طبيعته بأكثر الطرق ملاءمة. وعند الحديث عنه لاحقاً، دعونا نسميه تيار الفكر، أو الوعي، أو الحياة الذاتية.¹

هذا هو مبدؤه الأساسي. ثم يشرح جيمس في تقديم وصف نفسي لتدفق الوعي الذاتي. يقارنه بحياة طائر تتكون من تناوب بين "الطيران" و"الاستقرار". فتيار الوعي مليء بـ"رحلات" الأفكار المتعلقة بالعلاقات، سواء كانت ثابتة أو ديناميكية، في حين أن "الاستقرارات" تكون مشغولة بـ"الخيال الحسي من نوع ما"². الأولى يسميها "الأجزاء الانتقالية"، أما الثانية فهي "الأجزاء الجوهرية". وتحيط بالأجزاء الجوهرية "هالة" وترتبط بها الأجزاء الانتقالية.

هذا يوضح بجلاء أن جيمس يوافق التجريبيين لكنه يعيد تفسير ويوسع معنى التجربة لديهم. فالتجربة وحدة عضوية وليست مجرد تجمع لوحدات نفسية منفصلة. "في تيار الوعي، تُدرك العلاقات والروابط إلى جانب المصطلحات المنفصلة، وتتداخل التقديرات والاختيارات مع أحاسيسنا وإدراكاتنا"³.

لم يكن جيمس يرى العقل كمستقبل سلبي كما فعل لوك. لم يكن لوحة بيضاء تكتب عليها التجربة فقط. بل كان العقل بالنسبة له كياناً نشطاً يختبر، ليس فقط حساساً للعالم، بل يخرج لاستكشافه بطريقة انتقائية وديناميكية. كان العقل، بالنسبة لجيمس، جوهرياً مبدعاً وخلاقاً. وقد شدد على الحقائق مقابل النظريات المجردة، لكنه أكد أنه "بدون القدرة الإبداعية للعقل لن نكتشف العديد من الحقائق، وأن الحقائق قد يُعاد تشكيلها بمبادرة من العقل"⁴.

في التجربة الشخصية، الواقع إلى حد ما في طور التكوين.

¹ James, PSY, I, 239.

² James, PSY, I, 243-245.

³ Lyman, William (1942) "Art." Encyclopaedia of the Social Sciences, Vol. 2, P 243.

⁴ Lyman, Art. (1942), 343.

هناك العديد من التدايعات المهمة لمفهوم جيمس عن التجربة. فهو الأساس النفسي لعقيدته في التجريبية الجذرية. ويعني ذلك أنه لا توجد عناصر ذهنية منفصلة من أي نوع كان. وينتج عن ذلك الاعتقاد بأن التجربة الدينية لا تمتلك عاطفة دينية محددة كجوهر مميز لها.¹

1.1.1 تعريف الشعور.

الاتجاهان اللذان يستمران طوال كتاب علم النفس يؤديان إلى غموض في استخدام مصطلح "الشعور". ففي أوقات مختلفة، يقصد جيمس به معانٍ مختلفة.² التعريف الشائع للشعور باعتباره إحساسًا مريحًا أو غير مريح لم يستخدمه جيمس أبدًا. في كتابه "علم النفس"، عندما كان يعرض نظريته حول تيار الوعي، استخدم الشعور بمعناه الواسع كمصطلح جامع للحالات الذهنية بشكل عام. وعند مناقشة مسألة التسمية، عرّف الشعور بهذا المعنى الواسع قائلاً: "ولكن إذا أوضحت الروابط أن الحالات الذهنية بشكل عام، بغض النظر عن نوعها، هي المقصودة، فلن يضر ذلك، وقد يكون مفيدًا بعض الشيء".³ يدرك جيمس أن فئتين من القراء ستُفاجئان بمثل هذا التعريف: أولئك الذين يساؤون الشعور بالإحساس، والمفكرون الأفلاطونيون الذين يؤكدون على العقل. لكن جيمس كان يرى أن مصطلح "الشعور" هو الأنسب لوصف الحالات الذهنية أو الوعي بشكل عام، ولذلك استخدم هذا المصطلح.

يشرح جيمس في تحليل تيار الوعي وتمييز الأجزاء الانتقالية والجوهرية. وعندما يتم إجراء هذا التمييز، يستخدم جيمس كلمة "الشعور" بطريقة مختلفة. فبدلاً من استخدامها للإشارة إلى الحالات الذهنية بشكل عام، يستخدمها لتعني الأجزاء الانتقالية من تيار الوعي. وفي الوقت نفسه، يستخدم كلمة "الأفكار" لتعني الأجزاء الجوهرية من الحياة الذاتية أو تيار الفكر. وعند الحديث عن الأجزاء الانتقالية من تيار الوعي، يقول جيمس:

¹ Jemes, TRE, 10. In ERE James revises his definition of ex-perience and arrives at his conception of pure experience.

² Jemes, TRE, 13.

³ James, PSY, I, 186-187.

كما أن بلورة ندفة الثلج التي تُمسكها اليد الدافئة لم تعد بلورة بل قطرة، كذلك، بدلاً من أن نلتقط شعور العلاقة المتحركة نحو غايتها، نجد أننا قد التقطنا شيئاً جوهرياً، عادةً آخر كلمة كنا ننطقها، مأخوذة بشكل ثابت، مع تلاشي وظيفتها، وميولها، ومعناها الخاص في الجملة.¹

على الرغم من أن جيمس يفضل عادة استخدام مصطلح "الشعور" للحالات الانتقالية و"الأفكار" للأجزاء الجوهرية، إلا أنه أحياناً يستخدم هذين المصطلحين بشكل غير متسق. على سبيل المثال، يقول إن أماكن الاستقرار أو الأجزاء الجوهرية "تكون عادة مشغولة بالخيال الحسي من نوع ما، والذي يتميز بقدرته على البقاء أمام العقل لفترة غير محددة، والتأمل فيه دون تغيير"، أما أماكن الطيران أو الأجزاء الانتقالية "فتمتلئ بأفكار العلاقات، سواء كانت ثابتة أو ديناميكية، والتي في الغالب تتحقق بين الأمور التي يتم التأمل فيها خلال فترات الراحة النسبية".²

عندما كان جيمس يفكر من حيث الميل البيولوجي، ميز بوضوح أكبر بين الفكر والشعور. في هذه الحالة، يصبح الشعور مرادفاً للتجربة الحدسية. وهذا المعنى هو الذي يسود في كتابي "الإرادة في الإيمان" و"التنوعات". في كلا الكتابين، كان تأكيد جيمس على الشعور قوياً للغاية.

عندما يعرف جيمس الشعور كتجربة حدسية فورية، فإنه يشمل ليس فقط الإحساس بل أيضاً العاطفة والرغبة وغيرها. في بعض الأحيان في كتاب "الإرادة في الإيمان"، يتحدث جيمس كما لو أن كل ما يفعله العقل هو إيجاد أسباب لما يُشعر به فوراً. يبرز مقال "مشاعر العقلانية" بشكل خاص دور الشعور والعواطف وكيف تحدد هذه العوامل الذاتية وجهات نظرنا في الحياة. ويستمر هذا التأكيد في كتاب "التنوعات" حيث يُناقش موضوع الإيمان والعقل.³ في مثل هذه المناقشات تظهر نظرية الشعور كتجربة حدسية مراراً وتكراراً. وقد أشار ماكليود إلى ذلك. وفي إشارته إلى جيمس يقول:

¹ James, PSY, I, 244.

² James, PSY, 243.

³ Of. especially VRF, 246 and 505-507.

الشعور أعمق من العقل، وهو "المصدر الأعمق للدين"؛ فالدين ليس نتاجًا ثانويًا، بل هو طريقة في الشعور أو الفعل لها أدلتها المستقلة الخاصة. هناك "إضافة، وجود خاص" لا يمكن إلا للشعور وحده أن يجيب عنه¹.

تعريف الفكر.

الفصل المعنون بـ "التصور" في كتاب علم النفس يُظهر بوضوح الميل البيولوجي في فكر جيمس. بالنسبة له، الفكر ليس مجرد تأمل في الأشياء، بل هو نشاط يؤثر على الأشياء. "نتيجة عمل الفكر على البيانات التي تقدمها الحواس هي تحويل الترتيب الذي تأتي به التجربة إلى ترتيب مختلف تمامًا، وهو ترتيب العالم المتصور"². الأفكار هي وسائل التصور. وعند حديثه بشكل أعمق عن التصور، يؤكد على الطبيعة الفعالة الجوهرية للفكر. يقول: "كل فعل من أفعال التصور ينتج عن تركيز انتباهنا على جزء معين من كتلة المادة التي يعرضها العالم، والتمسك به دون ارتباك"³. لتصور هو بذلك "الوظيفة التي من خلالها نحدد موضوعًا مميزًا ورقميًا ودائمًا للنقاش". وهو طريقة لاستخدام جزء من التجربة الحسية.

عند التعامل مع التجربة الحسية، يؤدي العقل خدمة محدودة لكنها مهمة. تتمثل وظيفته في نقد وتقييم بيانات التجربة. يرى جيمس أن العقل ذو طبيعة تفسيرية. ومن هذا المنطلق، فإن العقل ضروري للغاية. لم يكن لجيمس تقدير كبير للعقل المنطقي، لكنه أدرك أن قدرًا معينًا من التجريد ضروري من أجل التفكير على الإطلاق. يجب تحويل الإدراكات إلى مفاهيم، لكن المفاهيم ليست صالحة بشكل عام. وظيفتها هي العودة إلى التدفق الإدراكي وإلى الفعل. تقوم المفاهيم بخدمة ضرورية، لكنها لا تستطيع أن تستوعب أو تعبر عن الطبيعة الديناميكية للوجود⁴.

¹ MacLeod, IPPJ, 133. Quotations from James are from VRE, 431 and 455. In a latter volume (ERE) James expands the meaning of feeling to include such cognitive elements as the "feel-ing of relation" and the "feeling of tendency" which are basic concepts in his psychology.

² James, PSY, I, 482.

³ James, PSY, I, 461.

⁴ MacLeod, IPPJ, 127-128.

هذا يقودنا إلى الطبيعة التأملية والغاية من الفكر. بما أن التصور هو وظيفة، وطريقة للتعامل مع تجربتنا الحسية، فهو أداة غائية. في الفقرة الأخيرة من فصله عن "التصور"، يقول جيمس: "الوظيفة الكاملة للتصور، للتثبيت، والتمسك بالحقيقة الضرورية وتأثيرات التجربة". يرى جيمس أن المبادئ الميتافيزيقية والجمالية والأخلاقية، وقوانين العلم والمنطق، والفئات الذهنية الأساسية هي أشكال عرضية اخترعها الإنسان ويحتفظ بها بسبب تطبيقه لها على التجربة الملموسة. فهي ليست ناتجة عن تراكم عدد كبير من التجارب الجزئية. بل هي مفترضة من قبل العقل وليست جزءاً من الكون قبل اكتشافها بواسطة العقل. هنا يكون جيمس بعيداً جداً عن التجريبية القديمة.¹ لقد لخص ديوي أهمية هذه النظرية.

لذلك، ليس أصل المفهوم هو المعيار لقيمته، بل تطبيقه هو الذي يصبح معياراً لقيمته؛ وهنا نجد جوهر المعرفة في طور التكوين. تعبير لجيمس يلخص المعنى بشكل جيد جداً: "الفكرة الشائعة بأن 'العلم' يُفرض على العقل دون تدخل، وأن اهتماماتنا لا علاقة لها ببنائه، هي فكرة سخيفة تماماً."²

الأساس البيولوجي لهذا التصور للفكر يوجد في المقالة المعنونة "الفعل الانعكاسي والتوحيد".

الوحدة الهيكلية للجهاز العصبي هي في الواقع ثلاثية، ولا يمتلك أي من عناصرها وجوداً مستقلاً. الانطباعات الحسية توجد فقط من أجل إثارة العملية المركزية للتأمل، والعملية المركزية للتأمل توجد فقط من أجل دفع الفعل النهائي إلى التنفيذ. قسم الإرادة في طبيعتنا، باختصار، يجمع بين قسم التصور وقسم الشعور؛ أو بعبارة أبسط، الإدراك والتفكير موجودان فقط من أجل السلوك.³

هنا نجد عقيدة جيمس حول الفعل الانعكاسي وتصوره لفيزيولوجيا الجهاز العصبي التي بنى عليها نظريته عن طبيعة الفكر.

¹ Moore, TRE, 11-12.

² Dewey, PAC, 29. Quotation from Jemen is from PSY, I, 667.

³ James, WTB, 113-114.

تعريف الإرادة.

"قسم الإرادة في طبيعتنا، باختصار، يهيمن على كل من قسم التصور وقسم الشعور".¹ يجب تحليل هذا الأمر بشكل أعمق. ماذا كان يقصد جيمس بالإرادة وما هي وظيفتها في التجربة؟ في الإجابة على هذا السؤال، كان لمقال بيرتوتشي بعنوان "علم نفس الإرادة عند وليام جيمس: تقييم قيمة كبيرة".²

عند تناوله لمشكلة الإرادة في علم النفس، يوجه جيمس انتباهه بشكل كبير نحو الصراع الأخلاقي. الطبيعة الجوهرية للإرادة هي "الفعل في خط المقاومة الأكبر".³ يجسد جيمس الموقف بالمعادلة $E > F$ حيث يمثل F الدوافع المثالية التي، بدورها، أضعف من النزعات الغريزية أو العادات (F). عندما تتعارض الدوافع المثالية مع النزعات، يكون E ضروريًا E . هو جهد الإرادة أو "قوة دافعة تضيف قوتها إلى قوة الدوافع (المثالية)".⁴ عندما تُضاف الإرادة إلى الدوافع المثالية، يتم التغلب على النزعات الغريزية. "جهد الانتباه هو بذلك الظاهرة الأساسية للإرادة".⁵

يشير بيرتوتشي إلى تمييز من المهم أن نأخذه في الاعتبار. فهو يفرق بين نشاط الإرادة وقوة الإرادة. نشاط الإرادة هو الجهد الإرادي الذي يجعل الإرادة تختار بديلاً معيناً بدلاً من آخر، أما قوة الإرادة فهي قدرة الإرادة على تحقيق غاياتها أو أهدافها. وتعتمد فعالية الإرادة ليس فقط على الوجود الذاتي لنشاط الإرادة، بل أيضاً على قوة الطاقات النفسية مثل العواطف والارتباطات المتضادة التي تلعب دوراً في المجال العقلي.⁶

وظيفة الإرادة هي "الاستمرار في تأكيد وتبني فكرة، والتي لو تُركت لنفسها، لفقدت". سيتم مناقشة هذا لاحقاً في هذا الفصل تحت علاقة الإرادة بالدين. كما يشير بيرتوتشي، أحياناً "يتحدث جيمس كما لو أن جهد الإرادة (الأمر) والانتباه متطابقان تماماً".⁷ جهد الانتباه هو بذلك

¹ James, WTB, 113-114.

² Bertocci, Art. (1946), 2-13.

³ James, PSY, II, 548.

⁴ James, PSY, II, 548.

⁵ James, PSY, II, 562.

⁶ Bertocci, Art. (1946), 4.

⁷ Bertocci, Art. (1946), 8.

الظاهرة الأساسية للإرادة".¹ ولكن عند الحديث عن صراع الذات للحفاظ على فكرة في الذهن، يقدم جيمس جانباً آخر من الإرادة، وهو الموافقة. يقول: "جهد الانتباه هو إذن جزء فقط مما يشمل مصطلح 'الإرادة'؛ فهو يشمل أيضاً جهد الموافقة على شيء لا يكون انتباهنا له كاملاً تماماً.² الانتباه إلى فكرة يعني ملء العقل بها، لكن يجب إضافة الموافقة إلى الانتباه لضمان استمرار الفكرة. الموافقة هي "ضربة جهد" ثانية تؤدي إلى القبول الصريح للفكرة". على الرغم من أن الانتباه هو الأمر الأول والأساسي في الإرادة، إلا أن الموافقة الصريحة على واقع ما يُنتبه إليه غالباً ما تكون ظاهرة إضافية ومميزة تماماً".³

3- تحليل التجربة الدينية:

يعتمد وليام جيمس في تحليله للتجربة الدينية على مقارنة تجريبية نفسية تركز على ملاحظة الحالات الفردية، لا على تعاليم العقائد أو الطقوس المؤسسية. يرفض جيمس تعريف الدين على أساس المنظومة اللاهوتية أو الانتماء الطائفي، ويركز بدلاً من ذلك على الخبرة الشخصية المباشرة بوصفها جوهر الدين. وقد عرّف الدين بأنه: "مشاعر وأفعال وخبرات يعيشها الفرد في عزلته، حين يشعر بأنه في علاقة بما يراه إلهياً".⁴

1. أهمية الفردية والجانب الشخصي

يرى جيمس أن التجربة الدينية لا تُفهم إلا من خلال الحياة الداخلية للفرد، فالدين عنده ظاهرة ذاتية باطنية تظهر في السلوك والتصورات، وليس في المؤسسات والشعائر. ولهذا ركّز على سير أشخاص مرّوا بتجارب دينية عميقة مثل التوبة أو الولادة الروحية. هذه الحالات تسمح - حسب جيمس - بفهم الدين كقوة حيوية في النفس.

أفضل ما في الدين نجده عند الأفراد الذين واجهوا الله بأنفسهم، في خلواتهم وأزماتهم، وليس في الكنائس والمجامع".⁵

¹ James, PSY, II, 562.

² James, PSY, II, 568.

³ James, PSY, II, 568.

⁴ James, 1902, p. 31.

⁵ James, VRE, p. 42

1.1 التحليل النفسي للتجربة الدينية:

يحلل جيمس التجارب الدينية بوصفها حالات وجدانية ونفسية تتضمن الانفصال عن الذات القديمة، والانتقال إلى شعور جديد بالسلام أو الولادة. يستخدم مفهوم "التحول" لفهم هذه التغيرات الداخلية الجذرية. ويرى أن التجربة الدينية تشبه الحالات النفسية الأخرى مثل الهستيريا أو القلق، لكنها تختلف عنها في أنها تُنتج عادةً آثارًا إيجابية في السلوك والحياة.

"التحول الديني هو، في جوهره، إعادة تنظيم أعمق للذات... تُفضي إلى حياة جديدة يشعر فيها الفرد بأنه قد نال الخلاص"¹.

1.1.1 معيار صدق التجربة: الأثر العملي

يطبق جيمس المعيار البراغماتي للحكم على صدق التجربة الدينية. فليس المهم إثبات وجود الله ميتافيزيقياً، بل المهم هو ما تُحدثه التجربة من آثار نفسية وسلوكية في حياة الفرد: من سلام داخلي، وقوة إرادة، ونقاء أخلاقي. الحقيقة الدينية تُقاس بنتائجها العملية في حياة الإنسان"².

وبهذا المعنى، فإن تجربة السلام الداخلي لدى شخص بسيط قد تكون أصدق من إيمان فلسفي مجرد. فالدين الناجح - بحسب جيمس - هو الذي يُخرج الفرد من الاضطراب إلى التوازن.

¹ James, VRE, p. 157.

² James, Pragmatism, p. 45.

خلاصة:

يرى وليام جيمس أن الدين تجربة فردية داخلية تنبع من أعماق النفس، وتتجلى في شعور الإنسان بعلاقته المباشرة بما هو أسمى منه، بعيداً عن المؤسسات والطقوس الخارجية. فالدين عنده ليس منظومة عقائدية ثابتة، بل حالة وجدانية يعيشها الفرد، تُعبّر عن احتياجه للسلام، والطمأنينة، والتوافق مع الوجود. ويركّز جيمس على الأثر العملي للدين في حياة الإنسان، معتبراً أن قيمته تقاس بقدر ما يمنحه من معنى للحياة وقوة لمواجهة الألم والقلق.

الفصل الثالث: الحقيقة و تطورها عند
ويليام جيمس

الفصل الثالث: الحقيقة و تطورها عند ويليام جيمس.

تمهيد.

المبحث الأول: التاريخ الفلسفي للحقيقة.

4- الحقيقة عند السوفطانيون.

5- الحقيقة عند أفلاطون.

6- الحقيقة عند أرسطو.

المبحث الثاني: الحقيقة عند وليام جيمس.

1- الحقيقة كتجربة شخصية.

2- معيار النفع في قياس الحقيقة.

3- حدود التصور البراغماتي للحقيقة.

المبحث الثالث: تصنيفات الحقيقة و مقاييسها.

1- أصناف الحقيقة.

2- مقاييس الحقيقة.

خلاصة.

تمهيد:

تُعد مسألة الحقيقة من أقدم وأعمق القضايا الفلسفية التي شغلت الفكر البشري عبر العصور، حيث تناولها الفلاسفة بتنوع كبير في الرؤى والتصورات. فمنذ الفلسفة اليونانية القديمة وحتى الفلسفة الحديثة، تباينت مفاهيم الحقيقة بين اعتبارها مطابقة موضوعية للواقع، وبين رؤية نسبية أو تجريبية. في هذا السياق، يقدم وليام جيمس، الفيلسوف الأمريكي ومؤسس البراغماتية، تصوّرًا متميزًا للحقيقة يقوم على تجربتها الشخصية وفعاليتها العملية في حياة الإنسان. يستمد جيمس رؤيته من خلفية فلسفية غنية، لكنه يطورها ليُجعل الحقيقة ظاهرة حيوية متغيرة، قابلة للقياس بمعيار النفع، لا مجرد مطابقة جامدة للواقع. لذا، يهدف هذا الفصل إلى استعراض تطور مفهوم الحقيقة عبر التاريخ الفلسفي، ثم تحليل تصور جيمس البراغماتي للحقيقة، مع التركيز على تصنيفاتها ومقاييسها، لفهم مساهمته الفريدة في إعادة تعريف هذه القضية المحورية في الفلسفة والدين.

المبحث الأول: التاريخ الفلسفي للحقيقة.

تشكل الحقيقة أساسا لا غنى عنه للفلسفة بصفة عامة كما أنها تشكل مناط تفكير كل فيلسوف ولا تعرف فلسفة لا تنطوي على تحديد موقف صاحبها من الحقيقة، فالحقيقة اداة ووسيلة كما أنها غاية في الوقت نفسه بالحقيقة يزداد الإنسان التصاقا بالواقع سواء كان واقع معيشي أو واقع مجاوزا له ومفارق، فالحقيقة يعرف الإنسان نفسه، ويعرف العالم من حوله ومن ثم يعرف ربه واذا تحققت الحقائق على هذا النحو يجعل الحياة أكثر يسرا ومعقولية.

وارتباط الحقيقة بالثبات والإستقرار في المنظور اللغوي وأحيانا ترتبط الحقيقة بما يتجاوز الإنسان على إعتبار أن الحقيقة من اختصاص الخالدون الآلهة أو إنصاف الآلهة كما في التصور اليوناني وأن تكون الحقيقة هي الثبات والإستقرار واللاتغير، معناه أن يكون الواقع حقيقيا بقي أنه ثابت وغير متغير لكن واقع الحال يثبت دينامية الواقع وتغيره وان لم يكن بصورة دائمة ومن هنا تتأسس الإشكالية الأساسية على إرتباط الحقيقة بالواقع وتأطيره هذه الإشكالية من خلال الانفتاح على الإرث الفلسفي وفق تسلسل تاريخي كاختيار بيداغوجي.

1- الحقيقة عند السوفطائيون:

السوفطائيون الجدل (the sophists): اتخذت هذه النزعة التدريس كحرفة السوفسطائيين مأخوذة من "سوفرس" ومعناه الحكيم واهتمت هذه النزعة بالحياة العلمية دون الفلسفة النظرية التي تبحث عن الحقيقة الخالدة، فالفكرة أو المحور الأساسي الذي دارت حوله فلسفة السوفسطائيين وهي العبارة المشهورة "الإنسان مقياس كل شيء حيث أن الفلاسفة قبل السوفسطائيين كانوا يفرقون بين الحس والعقل ويفرقون ما يدرك بالعقل وما يدرك بالحس، ومنهم الفلاسفة الإبليون فقالوا إن الحق يدرك بالعقل أما الحواس فغشاشة وخداعة حيث أن الحس خاص بكل شكل والعقل عام عند جميع الناس، فإحساسي أنا لا أستطيع أن أنقله إلى غيري، أما بالنسبة لسوفسطائيين فقد أنكروا هذا ورفضوه بحيث أن ليس هناك وجود خارجي مستقل عما في أذهاننا، فلم موقف في الحقيقة "ما يظهر شخص على أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له"¹ وفي تحليل هذه العبارة فإذا اختلفنا نحن كأشخاص في رؤية شيء ما فما أراه أنا حق بالنسبة

¹ أحمد أمين زكي نجيب محمود (1935): قصة الفلسفة اليونانية، ط2، مطبع دار الكتاب المصرية، القاهرة، مصر، ص 99.

لي، وما تراه أنت حق بالنسبة لك، إذا لا يمكن القول أن هناك خطأ بل يستحيل وجود الخطأ لأن جميع الناس على حق وصواب وهذا ما حاول إثباته "بروتاجوراس" في نظريته فيمكن استخلاص موقف بروتاجوراس أن المعلومات التي تصل إلينا إنما تصل عن طريق الحواس وادراك الحواس مختلف عند الناس حيث كل واحد له الحق.

إذا النزعة السوفسطائية تنكر الحقائق الخارجية إنكار، فالإنسان هو مقياس كل شيء، ولا توجد هناك حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان، ومجدوا الإنسان وأعطوا له الحرية في الرأي والاعتقاد وفيما يرى. ولم يأخذوا بالعلم على أنه المعرفة الحقيقية ولم ينكروا لقيمتها الذاتية ولا إعطاء إعتبار لظرة العقل الغني تدفعه لطلب الحق. ومن أهم رواد النزعة السوفسطائية "بروتاجوراس" (450) وكان له إسم الكتاب "الحقيقة" وهو من أصحاب عبارة: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد»¹ أي أن الأشياء بالنسبة إلى على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك ما تبدو لك وأنت إنسان وأنا إنسان، فعندهم الأشخاص يختلفون بالضرورة سناً وتكويناً وشعوراً، إذا الإحساسات تتعدد عند الأفراد وتتناقض لا بد عند السوفسطائيين تعدد الإحساسات وهذا في موقفهم "إذن لا يوجد شيء واحد في ذاته وبذاته ول يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالتمط لأن كل شيء في تحول مستمر"² وفي تحليل هذا القول فما نحسه فهو موجود وما لا نحسه فهو غير موجود إذا لا وجود عند السوفسطائيين للحقيقة المطلقة فهناك الحقائق المتعددة يتعد الأشخاص وإحساساتهم، والنتيجة التي يتفق عندها كل السوفسطائيين أن ما يصدق على المعرفة يصدق على العمل، والفرد هو بذاته مقياس النفع والضرر والخير والشر.

يستقل السوفسطائيين "التفرقة بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية"³ حيث أن الانطباع شخصي فإذا كانت الأرض مستدير فقد تبدو لي مسطحة وهذا لتماشي لعبارة الإنسان مقياس كل شيء، والحقيقة الموضوعية هي شيء له وجود خاص به فهو مستقل عن الفرد ولا يهتم بفكر الفرد فالحقيقة هي على نحو ما هي عليه وعلينا أن نتطابق مع الحقيقة، والحقيقة لا تتطابق مع اهتماماتنا أو رغباتنا أو انطباعاتنا الشخصية وفي معنى هذا القول أن لا توجد حقيقة

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د سنة، ص 59

² مرجع سابق، ص 60.

³ ولتر ستينس (1932): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، ص 103

موضوعية ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية، حيث ما يبدو للفرد على أنه حقيقي بالنسبة لهذا الفرد وهكذا فإن الحقيقة متطابقة مع الإحساسات والانطباعات الحسية.

بالإضافة إلى هذا الكلام إلى موقفهم إذا كان هناك شيء موجود، فإنه لا يمكن معرفته وتعتبر هذه القضية ملجأ واتجاه السوفسطائيين في الفكر في الشخص نفسه، فإن الشيء كما هو في حد ذاته لا يمكن معرفته.

أما "أنطقيون" والذي كان له كتاب (في الحقيقة) الذي فرق بين القوانين المشرعة ووصفها بأنها قوانين ممكنة "أما القوانين الطبيعية وهي القوانين الضرورية لأنها قوانين حتمية حيث تسري عواقبها بضرورة مطلقة فقوانين المدينة ناتجة عن الإتفاق أما قوانين الطبيعة فهي تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها"¹ فهذا الفيلسوف ينتقد القوانين التي تفرق بين الناس في الأصل والجنس.

إلا أنه تعرض كل نظام للسوفسطائيين للسقوط سواء كان في الأخلاق أو الدين والحقيقة والقانون. حيث ذهب كل فرد في إدراك الفضيلة والرذيلة والخير كما يهوى له، وأنكروا الحقائق الخارجية فالإنسان مقياس كل شيء ولم يعتقدوا أن ثمة حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان.

2- الحقيقة عند أفلاطون:

أفلاطون (plato) (429 - 427 ق م) (نظرية المثل): لم يشهر التاريخ فيلسوفاً أنشأ فلسفة جامعة ونظاماً شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة وفلسفته التي شملت أربع نظريات أولها: نظرية المعرفة التي يكمل بها ما بدأه سقراط من تنفيذ مذهب السوفسطائيين، وثانيهما: نظرية المثل التي تبحث في الحقيقة المطلقة، أما ثالثاً: الطبيعة (الفيزيقا). وهي تبحث في ظاهرة الوجود من حيث ما مادة تملأ المكان والزمان، أما رابعاً وأخيراً الأخلاق وتشمل المبادئ السياسية، وواجباً الإنسان من حيث هو فرد من حيث هو عضو في مجتمع.²

¹ د. مطر، أميرة حلمي (2002): الفلسفة اليونانية "تاريخها ومشكلاتها"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص

127

² أحمد أمين، زكي نجيب محمود (1960): قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ص 113.

يرى أفلاطون أن لكل إدراك كلي عن طريق العقل له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية" بالذات هي التي يسميها أفلاطون " بالمثل (Ideas) "إلا أن هذه المثل تحمل صفات ومن بينها كما يلي:

1. عناصر: ومعنى عناصر في الفلسفة أن وجودها من نفسها، لم يسبب وجودها شيء خارج عنها وأنها أساس الأشياء ولا شيء أساس لها، لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها، هي الأسس الأولى للعالم.

2. وهي عامة لا خاصة، فمثال الإنسان ليس إنسانا خاصا بل هو الحقيقة العامة لكل إنسان.

3. وهي ليست أياء مادية بل معاني مجردة لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل إذا صدق - صورة لها.

4. كل مثال وحدة لا تتعدد وإنما الذي يتعدد أفرادها فمثال الإنسان واحد ومثال الجمال واحد وإنما يتعدد الأشخاص.

5. وهي أبدية لا تقنى إنما تقنى الأشخاص، فالأشياء الجميلة تقني، أما مثال الجمال فلا كالتعاريف فتعريف الإنسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على أفراد الإنسان من تغير.

6. وهي جوهر الأشياء لأن التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء، فإذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان مفكر فمعنى هذا أن التفكير هو جوهر الإنسان، وأما الصفات العارضة تشكل الأنف مثلا فلا تدخل في التعريف.

7. كل مثال وكامل، فمثال الإنسان هو نموذج الكامل والإنسان الشخصي يبتعد منه ويقترب بنسبة كماله.

8. وهي لا يحدها زمان ولا مكان والا كانت مشخصة.

9. وهي معقولة، أعني أن في إمكان العقل إدراكها، وذلك بالبحث والاستنباط¹.

ويعني أفلاطون بالمثل وهي الحقيقة المطلقة، الثابتة، الأزلية والأبدية فهذه الصفات التي سبق ذكرها لأفلاطون هي صفات المثل والتي تميزها من الأشياء المصنة، فمثال الحصان مثلا يختلف عن الحصان نفسه في أن المثل "حقيقة مجردة" وأنه وجود مطلق أما الحصان فشيء محسوس فهذه المثل عند أفلاطون تكون دائمة ثابتة لا يطرأ عليها تغير أو فناء إذا تعتبر

¹ أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 56-57-58

هي مصدر المعرفة الحقيقية على خلاف العالم الحسي، إلا أننا نجد أرسطو أنه اعتبر نظرية أفلاطون هذه مستمدة من الإيليين وهي فكرة الوجود المطلق وطبقا على المثل¹.

فنحن نسعى بتقديم مقولة أفلاطون في نظرية المثل فقال: إن الحقيقة المطلقة - أي المثل - ليست وحدات منعزلة ولكنها اعضاء في كل واحد أي أنها في مجموعها تكون كل هذه اجزاء، وكل هذه الأجزاء متصل بعضها ببعض².

ويميز أفلاطون بين علمين عالم المثل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس وعالم الطبيعة وهو واقعنا وعالمنا هذا وهذا المحدود بالزمان والمكان أما عالم المثل (عالم الحقيقة) فليس محدود بالزمان والمكان.

اعتبر أفلاطون أن المثل هو صورة مجردة للحقائق في عالم الإله وسماها المثل الإلهية واعتبر هذا الفيلسوف أن هذه الحقائق لا تفسد ولا تتغير بل أنها خالدة، إذا تلك المثل أفلاطونية هي مبدأ الحقيقة وهذه الحقائق تجدها في عالم المثل وهي لا تدرك بالحواس وإنما بالعقل المحض أي أن العقل هو القوة التي تدرك ماهيات الأشياء أو المعقولات، بل وأنها تدرك الحقيقة المطلقة حيث أصبح العقل أداة لتحصيل على "المعرفة والحقيقة المطلقة"³.

تابع أفلاطون مسيرته للوصول إلى الحقيقة المطلقة وذلك بأن العلم لا يقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس إلى الذهن بل أن العلم عبارة عن المدركات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادق في الحياة من جزئيات، أما بالنسبة لصورة الذهنية لا وجود يطابقها في العالم الخارجي بل أن لها "حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان" والحقيقة تكون مطابقة للفكرة الذهنية للشيء الخارجي⁴.

يتضح عند أفلاطون أن كل إدراك كلي له حقيقة خارجية هو صورة لها وهذه الحقائق الخارجية هي ما يسميها أفلاطون بالمثل. وهي صورة مجردة للموجودات في عالم الإله وسماها

¹ أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 59.

² أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ص 164

³ محمد محمد قاسم (2001): مدخل إلى الفلسفة، ط1، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص 163

⁴ محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، ص 150-153

"بالمثل الإلاهية" فلا يمكن إجراء تلك المقارنة بين الأشياء المحسوسة المتغيرة والمثل الثابتة كما لا ينبغي رد المطلق إلى النسبي والمتغير إلى الثابت.

إذا رؤية أفلاطون تتجسد في كونه ميز بين واقعين، واقع ثابت والآخر متغير فالواقع الحقيقي الثابت هو عالم المثل الأبدي باعتباره عالم الماهيات والجواهر والحقائق المعقولة والمجردة والثابتة وهو عام ومفارق للعالم الحسي إنه عالم الأشياء ما هو إلا نسخة للحقيقة الثابتة لذا لا يمكن إدراكها إلا بالتأمل العقلي والتجريبي من خلال عملية جدل صاعد أي الانتقال من المحسوس إلى المعقول والمجرد أي طريق فعل تأملي عقلي حيث لا يمكن الوثوق في الجسد، إذا العلم أفلاطون ليس في نظره إحساسا وانما هو الحكم العقلي على الإحساس.

فالوجود الحقيقي عند أفلاطون هو عالم الأفكار لا يمكن الوصول إليها إلا بممارسة عقلية شاقة لحظة الخروج من الكهف الذي ينطوي الشفاء من الجمر، التحرر من العبودية، فلمعرفة الحقيقة لا بد من تجاوز عالم الظلال والأشباح وتلك النسخ المزورة أي بتعبير فوكو مشروط بالإعتماد على علم المنطق والتأمل العقلي باعتباره كنهية تؤسس وتهندس قواعد توجيه العقل البشري نحو العالم الحقيقي وهذا هو الصح عند أفلاطون والدعوة إلى تأسيس ممارسة عليية منطقية تستمد مبادئها من العقل ويجب رفض لغة الجسد باعتبار أن فعل التفلسف هو فعل ذهني تأملي وللوصول إلى الحقيقة مشروط وفق التنظيم الأفلاطوني بممارسة الاضطار داخل الذات، وهذا الاضطار يؤدي إلى أن يتخلى الباحث عن الحقيقة عن جسده ليقيم علاقة تأملية على اعتبار أن الجسد مصدر عمي.

واتجه افلاطون نحو الحقيقة الرياضية التي تتجسد على العقل وذلك في فهم التصورات المحررة كما أنها تعتمد على الاستدلال العقلي في اكتشاف الحقيقة، حيث أن العلوم الرياضية لا تحتاج لاستخدام الحواس فالحقيقة لا تختلف من فرد لآخر حسب الخبرة الحسية بقدرتهم في الإدراك واختار أفلاطون أن يتبع المنهج الرياضي لا في الرياضيات وحدها بدعمها في كل المعرفة الفلسفية، فالخبر والعدالة والجمال لا يمكن إدراكها أو معرفتها إلا بإدراك مثلها ومن هذا

التعارض الأفلاطون بين المعقول والمحسوس وبين المطلق والنسبي أو بين الواحد والكثرة أو بين النبات أو المتغير والتي اتخذت صورتها الواضحة في محاورة الجمهورية¹.

ويستخدم أفلاطون تشبيها هو تشبيه الكهف فيصور فيه عامة الناس مقيدون منذ طفولتهم بأغلال من كهف مظلم تطل فتحته على النور الخارجي ولا يستطيع السجناء أن يروا إلا ظلال ما يمر خارج الكهف من موجودات حية ومصنوعات، فإذا تمكن أحدهم أن يتحرر من قيوده فخرج من الكهف إلى الحقائق مباشرة فإذا هذا الشخص انبهر بصره، إذا عالم الكهف هو عالم الحس الذي تظنه العامة أنه عالم الحقيقة ما هو إلا عالم الظلال والأشباح، أما العالم الحقيقي هو العالم الخارجي الذي تفسره الشمس بضيائها فهو عالم الحقائق العقلية أو عالم المثل" الذي يحتل مثال الخير فيه مكانة الشمس في العالم المرني فهو علة الخير والجمال في كل شيء وبه تعقل المثل على نحو ما تبصر الأشياء بضوء الشمس².

حاول الفيلسوف افلاطون تجسيد المثل وذلك قصد إثبات الحقيقة الثابتة والمطلقة وهذا وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير إلا أن أفلاطون لم يكن مبتدع لهذا التصور حيث استخدمت كلمة المثل قبله عند فيتاغوريين الذين انصرفوا عن البحث في المادة التي تتكون منها الأشياء وعنوا بتحديد النسبة الهندسية الواضحة في العقل وانتهوا في هذا القول أن العدد أو الشكل الهندسي هو حقيقة الأشياء، إلا أن هذا التفسير الرياضي عندهم قد كان له أثر في فكر أفلاطون، أما المصير السقراطي فنظرته المثل الأفلاطونية فيتمثل في محاولة سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة أو العدل لكي ينتهي إلى الحقيقة الثابتة التي لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها، غير أن هذا الأثر السقراطي بثير مشكلة عند المفسرين لنظرته المثل، فهل كان سقراط حقا هو مخترع نظرية المثل التي عرضها على لسانه في محاوراته، ولقد ذهب بعض المفسرين على اعتبار نظرية المثل من اختراع سقراط فقالوا إن الشخصية التاريخية وأراءه الفلسفية وعلى ذلك فإن كل ما قدمه أفلاطون من آراء على لسان سقراط صحيح لكي يبدو أن هذا الرأي كثير المغالاة لأن سقراط وإن كان يبحث عن المثل

¹ د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 127.

² د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 122.

الثابت للفضيلة إلا كان لا يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمائل على حد ما يروي أرسطو في كتابه الميتافيزيقا¹.

جسد افلاطون نظرية المثل والحقيقة في محاوراته الشهيرة وهي "الفيدون" الذي أثبت فيها أن العالم الحق هو عالم المثل الخارج عن جدول الزمان والمكان وليس عالم الحسيات الواقع في نطاقها، وهي أن تترك الجزئيات الواقعة في عالم الحسن إدراكا نسبيا بواسطة الحواس الخمس ولكن نحن ندرك في نفس الوقت أن هذه الجزئيات إن هي إلا رسوم سقيمة أو أشباح باهتة للمثل المطلقة الذي تدرکہا بواسطة العقل فنحن ندرك المساواة والصلاح والقداسة المطلقة ولكن لا نجد لها نظير في عالم الحسن، فالعالم في نظر افلاطون مقسم إلى جزأين الأسفل عالم الحسيات والأعلى عالم العقليات أي عالم المثل.

لقد كان أفلاطون واضع الأساس للفلسفة المثالية والذي أثبت من خلالها أن الحقيقة النهائية التي صدر عنها الوجود بأسره هي الفكر فقد ذهب أفلاطون إلى أن الصورة العقلية الكلية التي يرسمها الإنسان في ذهنه للأشياء إنما هي صورة لها مقابل موجودة فعلا في عالم خاص وهو عالم المثل والحقيقة عنده مركزها في العالم الروحاني (السمائي) في عالم المثل وليس العالم الحسي المادي وما هو إلا مظهر له، فهو لا يؤمن بالحواس ولا يرى أنها توصل لنا علم.

ما يعاب على نظرية المثل الأفلاطون أنه غرف بين الحواس والعقل أي ليس هناك علاقة بينها في حين ذهب إلى حقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا بطريق العقل وحده، لأن الحواس غاشة وخادعة حتى أفلاطون لا يعترف بأن في المثل هذه الضرورة التي تميل بها إلى تكرير نفسها حيث هذا الفيلسوف عرفها بأنها وحدها الحقيقة البحتة والمطلقة، وهذه الحقائق أوجدت نفسها بنفسها، فهي لا تعتمد على شيء آخر، وهذا ما نقده عليه أرسطو حول أساس المثل كلها مصدرها علما هو مثال الخير وهل هناك ضرورة أن مثال الخير يستلزم أن يتضمن بقية المثل؟ وهذه النظرية المثل متعالية فلا هي فسرت لنا الحقائق في العالم ولا هي فسرت لنا نفسها وهذا ما راح إليه أرسطو في تصحيح الخطأ الأفلاطوني.

¹ مرجع سابق، ص 162.

3- الحقيقة عند أرسطو:

أرسطو (384 ق م) المنطق: حاول أرسطو تصحيح العواج والخطأ الذي وقع فيه أستاذه من خلال تجسيده لنظرية المثل وأتي بدليلها بعلم جديد وهذا الذي ابتكره "أرسطو" والذي لم يكن هناك تنازع حول هذا العلم حيث لم يكن لهذا العلم وجود من قبل فهو الوحيد (أرسطو) من خلقه وأنشاء وهو "قوانين الفكر" أو المعروف "بالمنطق" وهذا في رأيه هو السبيل الوحيد للوصول على الحقيقة المنشودة¹.

يرى أرسطو عندما ينتقل الفكر من المقدمات على النتائج الصحيحة، أي من الأشياء والحوادث إلى ما تتضمنه هذه من معنى، باعتبار أرسطو أن الإنسان مقطور بطبعه بطلب المعرفة والاطلاع على العلم، فالإدراك الصي فهو أول خطوة يخطوها في هذا الإتجاه، إذا الإنسان تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التي لا ينقطع سبيلها، فإذا تجمعت في الذهن أكاداس من تلك الإدراكات الحسية، واستعان بذاكرته على الاحتفاظ بها وتب إلى المرحلة الفكرية الثانية وهي التجربة التي تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتعليلها، ولكن التجربة لا تزال علما ناقصا، لأنها كالإدراك الحسي. تدور حول الحقائق المحسنة الواقعة، فالمرتبة الأخيرة العليا فهي التأمل النظري في هذه العلل التي حصلها الذهن لكي يكشف الإنسان عن منبعها وأصلها وتلك هي المعرفة الكاملة للفلسفة².

هذا الإنتقال من الأشياء الجزئية إلى عللها، ثم إلى علة هذه العلل جميعا وهو الطريق الطبيعي الذي يسلكه العقل في التفكير هو المنطق. فألق في المنطق وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة والفن، والبلاعة والفلك والظواهر الجوية، فحاول أرسطو أن تكون فلسفته طبيعية عقلية في أن واحد. فكانت دراساته تقتصر على ما تقع تحت الحواس، حتى وصل على مرتبة التعليل والشرح لكل ظواهر الوجود المتغيرة، منتقلا في بحثه من المحسوسات الكثيرة التي يمتاز بها الكون إلى الواحد الأبدي الخالد.

نجد منطق ارسطو في أغلب الكتب العربية، فقسم منطق أرسطو على قسمين: منطق الصورة ومنطق المادة إلا أننا نجد أنه اعتنى بمنطق الصورة فقط أما بالنسبة لمنطق المادة كانت

¹ أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 241.

² نفس المرجع، ص 242.

بحوث حوله في العصور الحديثة فما هو موجود الآن بين أيادي الغربيين ليس إلا ما كتبه "أرسطو" فالمقولات العشر والكليات الخمس، والبحث في الألفاظ والقضايا والقياس وتحويل أشكال القياس إلى الشكل الأول وعليه أطلق على أرسطو بالمعلم الأول لأنه أول معلم لعلم المنطق ولم يكن قبله علما. استبدل "أرسطو" نظرية المثل الأفلاطون (بالإنسان الثالث) والحقائق الكلية كالعدل والحرية والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجي وإنما الموجود في الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد، فالحقائق الكلية عند أرسطو لها وجود في أذهاننا، فأعطى مثال حول هذا الطرح حقيقة الإنسان هو القدر المشترك بين الناس كلهم وهو الذي يسميه بالإنسانية، والإنسانية لا توجد مستقلة وحدها وإنما توجد في الأفراد كالحرارة توجد في الحار، والبرودة في البارد، وهذه الإنسانية لا يد أن تتحقق في كل فرد ليكون إنسان، وإذا خلت من الإنسان هذه لم يكن إنسان¹.

يحدد أرسطو الزمن حيث اعتبر لا وجود علاقة الله بالخلق "علاقة زمن" فأرسطو يعتبر أن الزمن ليس شيئا حقيقيا ثابتا وإنما هو مطهر فقط، فالإنسان العادي يرى أنه متى كان الله هو الخالق للعالم. وجب أن يكون الله أولا وبعد سنين قدرت بالملايين رأى أن علاقة الله بالعالم علاقة زمن فهو أول والعالم الثاني، وعلاقة الله بالعالم علاقة علة بمعلول أو مؤثر بأثر، ولكن الفيلسوف يعتقد أن هذه الزمنية عرضية ومسألة ظاهرية لا حقيقة لها، وأن العلاقة ليست زمنية ولا علاقة مؤثر بأثر، إنما هي "علاقة منطقية" علاقة مقدمة بنتيجة، فالله مقدمة منطقية والعالم النتيجة، والله منح العالم وجوده كما تمنح المقدمة النتيجة وجودها، فالنتيجة هي القضية المنطقية تتبع المقدمة أعلى المقدمة تذكر أولا والنتيجة ثانيا، ولكن جاءت أولا في الفكر لا في الزمن، فالنتقدم والتأخر في المقدمة والنتيجة فكري لا زمني، وكذلك واجب الوجود أو مفيض الوجود على العالم عند أرسطو هو أول الفكر لا في الزمن².

إذا جسد أرسطو المنطق ومبوه على علاقة الله بالخلق إذ هناك علاقة منطقية، وحيث تكون هذه العلاقة لا زمنية³.

¹ أحمد أمين، زكي نجيب محود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 219.

² أحمد أمين، زكي نجيب محود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 280.

³ نفس المرجع، ص 285

إلا أن علم المنطق يرتكز على قوانين وهذه القوانين الأولية للفكر وهي:

1. قانون الذاتية وهو أن كل شيء هو هو بعبارة أخرى كل شيء نفسه.
2. قانون التناقض هو أن لا شيء يمكن أن يكون هو وليس هو.
3. قانون الإمتناع وهو أن الشيء إما يكون أو لا يكون، أو الشيء إما يكون كذا أو غيره وعبارة أخرى الشيء إما أن يجاب عنه بنعم أو لا¹.

فإذا أهملت قوانين الفكر الصحيح لا بد من الوقوع في الخطأ وذلك مع عجزنا عن معرفة موقعه، ولابد غالبا من الرجوع إلى القول مبدئه لاستكشاف الموضوع الذي انحرفنا فيه عن الصواب والذي بسببه نصل إلى غير ما قصدنا وتسمى بالمغالطات، إلا أننا في بحوثنا لا نقصد الوصول إلى نتيجة صحيحة فحسب وإنما نقصد الوصول إليها من أقرب طرقها، حيث يستخدم المنطق في كل العلوم على إختلاف أنواعها، وذلك وفق السير النظم أو طرق تكون متنوعة.

- أولها طريقة الاستقراء وهي فحص أمثلة ومعلومات ثم محاولة الوصول إلى قاعدة عامة وتسمى هذه الطريقة طريقة التحليل "لأنها تحلل الكل إلى أجزاء".
- أما الطريقة الثانية الإستنتاج وهي على العكس من الأولى، ففيها يبتدئ بذكر قضايا عامة ووضع بعضها بجانب بعض واستنتاج النتائج منها، وتسمى هذه طريقة "التركيب" لأن بها تتركب من الأجزاء قضايا عامة².

ففي الطريقة الأولى وقد تسمى أيضا الطريقة العكسية نبتدئ من الجزئيات وتستقر بها ثم نستنتج منها قضية عامة، وفي الثانية وتسمى الطريقة فنبتدئ من القاعدة العامة ثم نطبقها على الجزئيات التي تعرفها من قبل بالاختبار .

يعتبر المنطق آلة العلوم، أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي لموضوعه صورة العلم لا مادته، وموضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد ولما كانت أفعال العقل ثلاث: التصور الساذج، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها والاستدلال أو الحكم بواسطة فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولا إلى ثلاثة أقسام كتاب المقولات يدور على الأمور المنصورة تصورا ساذجا، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة، وكتاب

¹ أ.س رابويرت (2010): مبادئ الفلسفة، ط1، شركة توابع الفكر ، القاهرة، مصر، ص 35

² س رابويرت، مبادئ الفلسفة، ص 36

التحليلات الأولى في الاستدلال بالإجمال أي من حيث صورته ولما كان الإستدلال من حيث المادة إما برهانيا صادرا عن مبادئ كلية يقينية ومؤديا للعلم، وانما جدليا مركبا من مقدمات ظنية¹.

وارسطو يقترن اسمه خاصة بالمنطق الإستنباطي الذي كان هو مؤسسه وانه لم يؤسس هذا العلم فصب بل أكمله من الناحية العلمية أيضا، وما نعرفه الآن حول المنطق الصوري وهو موجود الآن في الكتب الفلسفية والدراسية، ويعلم في جميع المدارس والجامعات وهو في جوهره منطق أرسطو، فكتابه عن الموضوع تشمل تناوله قوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمدلولات الخمسة، مذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الأشكال الأخرى للشكل الأول من القياس، فالشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول إلا القياس الحملية ولم يتناول الأقيسة الشرطية، وبالرغم أن مذهب الأقيسة الشرطية ضروري فإنه ليس جوهريا لأن جميع الأقيسة الشرطية يمكن ردها إلى القياس الحملية، فالقياس الحملية هو النمط الأساسي للاستدلال ويمكن أن نرد عليه كل شيء آخر للإستنباط.

بالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصوري التي قد انتهجها بعض المحدثين نجد أن الإضافات ليست سوى مسائل متبعة لا قيمة لها، إذا فمنطق أرسطو يحتوي على كل ما هو جوهرية في هذا الموضوع، إذا البحث في المنطق ومسائله لا يعلمنا كيف نفكر ، ولا ماذا يعمل عقلا عند التفكير فحسب بل يعلمنا كيف ينبغي أن نفكر فهو يحل التفكير الصحيح، وهذا ما نعمله للوصول إلى النتائج الصحيحة، وكيف نقيم هذه النتائج وعلى أي أساس، كما يرينا خطأ الفكر عندما ينحرف عن قواعد الفكر الصحيح.

إن التفكير يتركب عن ثلاثة أعمال²:

- إحساس بالشيء أو بالمعنى، وتأثر العقل بهذا الشيء أو بهذا المعنى وإدراكه وهذا ما يعرف بالفهم في أبسط أحواله.

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 151.

² رجب بوديوس، (د.س): تبسيط الفلسفة، ط1، دار الكتب الوطنية - بنغازي ليبيا، ص 86-87

- تأليف بين فكرتين أو إحساسين، إما نميز بينهما أو نقرن بعضهما ببعض، إما أن تنفي أو نثبت.

- بذلك يتكون الحكم.

- ولما كنا نريد الوصول إلى أحكام مقبولة عند غيرنا كما هي مقبولة عندنا فإننا سنحاول إستكشاف العلل والأسباب التي نتبين منها وجوه صواب الحكم أو الخطأ فتقارن الأحكام ببعضها البعض وننظر في العلاقات التي بينها مبتدئين من المقدمات ومنتهين إلى النتائج.

وعندما نستخلص حقيقة من حقيقة أخرى، يسمى هذا استنتاجا، ولكي يكون الإستنتاج صحيحا يجب السير وفق قوانين تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ، والقوانين الأولية للفكر هي¹:

• **قانون الذاتية:** أي أن كل شيء هوهو، أي كل شيء هو نفسه.

• **قانون التناقض:** ويعني أن لا شيء يمكن أن يكون هو وليس هو.

• **قانون الإمتناع:** ويعني أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون، ويسمى أحيانا الوسط المرفوع.

وعندما نفكر لا نقصد الوصول على نتيجة صحيحة فحسب، وانما نقصد أيضا الوصول عليها من أقرب الطرق وأختصرها وأنها أدق، ولهذا نستعمل مناهج متنوعة تبدو لنا أنها أنسب لغرضنا ويستخدم المنطق في كل العلوم على إختلاف أنواعها، ولهذا سمي أداة العلوم².

ومن ثمة منهجان أساسيان

➤ **منهج الإستنتاج:** حيث نبدأ من قضايا عامة نستنتج منها النتائج ويسمى هذا منهج التحليل لأنه يحلل الكل على أجزاء، هذا المنهج مع أنه يقيني لكنه يضيق جدا.

➤ **منهج الإستقراء:** وهذا المنهج عكس منهج الإستنتاج، وفق منهج الإستقراء نفحص أمثلة معلومات جزئية للوصول منها إلى قاعدة عامة، كما أن لهذا المنهج تسمية المنهج التركيب، لأنه يؤلف من أجزاء قضايا عامة، نفحص مثلا عينات من الحديد النحاس الذهب... إلخ فنجدها تتمدد بالحرارة، نستنتج من هذا أن كل المعادن تتمدد بالحرارة، هذا المنهج كما رأينا

¹ مرجع نفسه، ص 88.

² مرجع نفسه، ص 88.

يضيف جديدا حيث نحن لا نعرف من قبل فحص المواد أنها تتمدد بالحرارة، لكنه احتمالي أو مشروط¹.

إذا أرسطو فيرى الحقيقة في عالمنا الذي بين أيدينا، لذلك كان غرضه فهم ما حولنا، حيث أثبت أن عالمنا يفهم من ذاته وبأعمال عقلنا فيه نفسه، فالطريقة التي اعتمد عليها أرسطو إعمال عقلنا فيما بين أيدينا وذلك بالاستعانة بالمنطق، فهو لا يرفض الحواس عكس أفلاطون فإذا كان فيها نقضا يمكن تصبح أن تكون آلات تستخدم المعرفة بعض الحقائق الأولية.

ما يعاب على فلسفة أرسطو أنها كانت أقل من الوقوع في لخطأ من فلسفة أفلاطون، كما أنه في فلسفته ردها للكون إلى عنصرين أوليين، شأنه شأن أستاذه، إلا أن فلسفة أرسطو ما هي إلا الفلسفة الأفلاطونية حيث أزيل منها ما كان يشوبها من مواطن الضعف ومواطن الزلل وذلك بتجسيد المثل واتفق مع أستاذه أن الحقيقة النهائية التي صدر عنها الوجود بأسره وهي الفكر إلا أنه سعى في تهذيب المذهب المثالي، وعلى الرغم مما وصلت إليه فلسفة أرسطو في الحقيقة" في التعبير عن نفسها، ولكن لا يمكن إعتبار أن أي فلسفة لا تخلو من النقص والخطأ².

يتضح من تتبع المسار التاريخي لتشكل مفهوم الحقيقة، أن هذا المفهوم عرف تطورا عميقا يعكس اختلاف الرؤى الفلسفية من مرحلة إلى أخرى؛ فقد اعتبر السفسطائيون الحقيقة أمرا نسبيا يختلف من فرد لآخر، بينما سعى أفلاطون إلى تأسيسها في عالم المثل كمعرفة يقينية ثابتة، في حين ربطها أرسطو بالتطابق بين الفكر والواقع. هذا التحول التدريجي يكشف عن تعقيد المفهوم وسياقه النظري، ويمهد للانتقال إلى مقاربة مغايرة، ترى في الحقيقة تجربة فردية مرتبطة بالمنفعة والنتائج العملية، وهو ما سيتضح من خلال التصور البراغماتي كما قدمه وليام جيمس.

¹ رجب بودبوس، تبسيط الفلسفة، ص 88.

² رجب بودبوس، تبسيط الفلسفة، ص 89.

المبحث الثاني: الحقيقة عند وليام جيمس.

1- الحقيقة كتجربة شخصية.

يرى وليام جيمس أن الحقيقة لا تُدرك كقيمة مجردة أو كينونة مطلقة توجد بمعزل عن الذات الإنسانية، بل تتشكل من خلال التجربة الشخصية الحية التي يخوضها الفرد. إن الحقيقة، وفقاً لجيمس، ليست علاقة ثابتة بين الفكر والواقع كما يُصوّرها المذهب المطابقي، بل هي ما يثبت فاعليته وجدواه داخل سياق الحياة اليومية والتجربة العملية.

فالفكرة تكون "صادقة" فقط عندما تُساعد الفرد على التكيف مع بيئته، وتمكّنه من تنظيم خبراته والتصرف بفعالية. بهذا، تصبح الحقيقة أمراً يتحقق ويتطور مع الزمن، وليس شيئاً يُكتشف دفعة واحدة. يقول جيمس في هذا السياق: "الحقيقة هي ما يثبت أنه نافع للتفكير فيه"¹.

ويوضح كذلك أن الحقيقة ليست موجودة مسبقاً في عالم خارجي مستقل، وإنما تُصنع داخل الخبرة، فهي قابلة للتحقق عبر الزمن، طالما بقيت الفكرة "صالحة" و"عملية" و"مفيدة" في الواقع الحى². وهذه الصلاحية تُقاس بقدرة الفكرة على التفاعل مع معطيات التجربة، لا بانفصالها عنها.

كما وسّع جيمس هذا المفهوم في مواقفه من الإيمان والاعتقاد، لاسيما في مقاله الشهير "إرادة الاعتقاد"، حيث دافع عن حق الإنسان في تبني أفكار أو معتقدات لمجرد أنها تمنحه انزاناً نفسياً وتُعزز من قدرته على الحياة، حتى لو لم تكن قابلة للتحقق العقلي القطعي. يقول: "تملك الحق في الإيمان عندما يكون الخيار حياً، وجدياً، وملحاً، ولا يمكن حسمه عقلاً"³.

وعليه، فإن الحقيقة، من منظور وليام جيمس، ليست تطابقاً نظرياً مع الواقع الخارجي، بل هي نتيجة وظيفية لتفاعل الفكر مع العالم، متى ما كانت لهذا التفاعل آثار عملية مفيدة.

¹ William James (1907): **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking**, Longmans, Green and Co, p. 57

² William James, déjà cité , p 91.

³ William James (1896): **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, Longmans, Green and Co, p. 11

2- معيار النفع في قياس الحقيقة:

يُعد معيار النفع (أو الفائدة العملية) جوهر نظرية وليام جيمس البراغماتية في الحقيقة. فخلافاً للتصورات الكلاسيكية التي اعتبرت الحقيقة مطابقة بين الحكم والواقع (كما في المذهب المطابقي) أو انسجاماً منطقياً بين مجموعة من القضايا (كما في المذهب التناسقي)، يذهب جيمس إلى أن الحقيقة تُقاس بمدى نفعها وتأثيرها في الحياة العملية.

الحقيقة، عند جيمس، ليست كياناً ثابتاً ومتعالياً، بل هي شيء يُصنع ويُعاد بناؤه في ضوء ما يحدثه من نتائج عملية مفيدة. أي أن الفكرة لا تكون صادقة إلا بقدر ما تُحقق نجاحاً في التجربة، أو تُنتج آثاراً نافعة في حياة الإنسان. يقول جيمس في هذا السياق: "الحق هو ما يمكن التحقق منه، ما يمكن قبوله، وتأكيد، والتحقق من نتائجه عملياً"¹.

ويرى أن هذه النفعية ليست براغماتية سطحية أو انتهازية، بل تعبير عميق عن العلاقة العضوية بين الفكر والواقع، إذ أن الأفكار لا تُعدّ حقيقية لأن لها قيمة مطلقة أو أبدية، بل لأنها تنجح في "إرشادنا" ضمن مسار التجربة. فحين تُنتج الفكرة أو المعتقد أثراً عملياً مفيداً، فإنها تُصبح حقيقية في ضوء ذلك الأثر.

وهكذا تصبح الحقيقة عمليةً ديناميكيةً متجددة، تتغير بتغير الأوضاع والحاجات. فالفكرة التي كانت نافعة في زمن ما قد تفقد حقيقتها إذا تغير السياق، والعكس صحيح. وهذا يجعل معيار النفع غير جامد، بل مرناً، يتلاءم مع طبيعة الحياة المتحركة والمتجددة باستمرار.

في كتابه البراغماتية، يؤكد جيمس أن "الحقيقة ليست خصيصة كامنة في الفكرة... بل هي شيء يحدث للفكرة، هي ما تصبح عليه الفكرة حين تُثبت منفعتها"². إن صدق الفكرة إذن، لا يُحدد مسبقاً، بل يُختبر في التجربة ويتحدد من خلال آثارها العملية.

¹ William James (1909): *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, New York: Longmans, Green, and Co., p. 42.

² William James, 1907, déjà cité , p. 97.

3- حدود التصور البراغماتي للحقيقة:

رغم الأهمية التي يحظى بها التصور البراغماتي للحقيقة لدى وليام جيمس، والذي نقل التركيز من الحقيقة كمطابقة عقلية للواقع إلى الحقيقة كوظيفة عملية للفكر، فإن هذا التصور لا يخلو من حدود وإشكاليات فلسفية.

أولى هذه الإشكاليات تتعلق بالنسبية المفرطة التي قد تنتج عن ربط الحقيقة بالمنفعة. فإذا كانت "الحقيقة هي ما ينفع"، فهل يعني ذلك أن الحقائق تختلف من شخص لآخر حسب ما ينفع كل فرد؟ هذا التصور قد يؤدي إلى انهيار معيار موضوعي للحقيقة، حيث يصبح من الممكن اعتبار أفكار متناقضة جميعها "صحيحة" ما دامت تحقق نفعاً ما لأصحابها¹.

إضافة إلى ذلك، فإن مفهوم النفع نفسه غامض ومتغير. ما يُعتبر نافعاً في لحظة معينة أو في سياق محدد قد لا يكون كذلك في سياقات أخرى. وبالتالي، فإن جعل النفع معياراً للحقيقة يعرضها للتقلب واللااستقرار².

كما وُجّهت انتقادات لهذا التصور من فلاسفة عقلانيين، أبرزهم برتراند راسل، الذي اعتبر أن ربط الحقيقة بالنتائج العملية يُضعف من قيمتها المعرفية، ويخلط بين ما هو مفيد وما هو صادق. بالنسبة لراسل، الفكرة لا تكون صادقة لأنها مفيدة، بل لأنها تُطابق الواقع أو تستند إلى منطق عقلاني سليم³.

أيضاً، هناك من يرى أن البراغماتية تُفرغ الحقيقة من بعدها الأخلاقي، إذ يمكن أن تكون بعض الأفكار "نافعة" من حيث التأثير، لكنها "زائفة" أو حتى "خطرة" من حيث المضمون، مثل الأيديولوجيات العنصرية التي تمنح أصحابها شعوراً بالتفوق لكنها غير إنسانية وغير عقلانية⁴.

¹ William James (1975): Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, Harvard University Press, p. 91.

² William James, Pragmatism, p. 92.

³ Bertrand Russell (1912): The Problems of Philosophy, Oxford University Press, p. 118.

⁴ Bertrand Russell, déjà cité, p. 120.

وبالتالي، فإن تصور وليام جيمس يظل مثيرًا للاهتمام ومفيدًا لفهم ديناميكية المعرفة في سياقات الحياة، لكنه لا يصلح - وحده - كأساس كلي لتحديد الحقيقة، دون معايير عقلية وأخلاقية مكتملة.

يتبين من تصور وليام جيمس للحقيقة أن هذه الأخيرة لم تعد تُفهم كمُعطى ثابت أو كيان متعالٍ، بل كعملية تتشكل ضمن سياق التجربة الفردية والفاعلية العملية. فالحقيقة، عنده، تُقاس بما تُحققه من نتائج نفعية، وبما تُحدثه من أثر واقعي ملموس في حياة الإنسان، الأمر الذي يجعلها ديناميكية ومتغيرة، لا تقبل الثبات أو التعالي. غير أن ربط الحقيقة بالمنفعة يطرح إشكالات فلسفية عميقة، تتصل بإمكان الوقوع في النسبية، وغموض معيار النفع ذاته، مما يستدعي مساءلة هذا التصور في ضوء طروحات فلسفية أخرى، ترى في الحقيقة بُعدًا يتجاوز النفعية والتجربة الفردية.

المبحث الثالث: تصنيفات الحقيقة و مقاييسها.

1-أصناف الحقيقة:

من خلال التعاريف التي سجلناها، ويمكننا على العموم إستشراق الحقيقة ويمكننا تصنيفها إلى ثلاثة محاور وعليه يمكن طرح الإشكال التالي: **ما هي أصناف الحقيقة؟**

- **حقائق مطلقة:** وهي أقصى ما يطمح إليه الفيلسوف أو الحكيم أو بعدما يستطيع بلوغه عن طريق العقل أو الحدس.

يميز أفلاطون بين عاملين: عالم الأشياء وعالم المثل، الأول يشكل مادة إدراك حواسنا، فهو لا يتوقف عن التحول، وقابل للفناء، والثاني عالم وراء الأشياء وهو خاص بعقول الموهوبين، ولا تدرکه الأبصار التي في الأجساد. وفي هذا العالم يعاين الفيلسوف سلسلة من المثل الخير المطلق والجمال المطلق والدائرة الكاملة ونماذج كل نوع الحصان النموذج و المدينة الفاضلة. إنه لعالم دائم وخالد، هو عالم الحقيقة، وما عالم الأشياء سوى أشباح وظلال، و على حقيقة مطلقة في السلم مثال: الخير و يليه الجمال والأشكال الهندسية من دائرة ومثلث والفضيلة الأخلاقية تستوجب التخلص من عالم الفناء بحثًا عن الحقيقة المطلقة في العالم الفوقي. والحقيقة المطلقة عند أرسطو تكمن في المحرك الذي لا يتحرك يقصد بالمحرك هذا الله يتساءل كيف

بدأت الحركة، فكيف تمت هندسة الكون الواسع بأشكال لا نهاية لها؟ وهو لا يقبل إمكانية أن تكون الحركة بلا بداية، فلا بد من أن يكون للحركة مصادره إذا أردنا ألا نعطس في رجوع لا نهائي، يجب أن تقوي الإيمان بالله المحرك الأكبر، ولكنه هو نفسه لا يتحرك وهو كائن غير مرئي لا يتغير كائن تام وأبدي، إنه السبب النهائي للطبيعة والقوة الدافعة للأشياء وهدفها، إنه باختصار صورة العالم ومبدأ حياته¹.

• **حقائق نسبية:** وهنا نقصر الحديث على الحقائق العلمية، على الرغم من أن هناك بعض الفلسفات التي تنظر إلى الحقيقة على أنها تابعة لعوامل ومؤشرات. إن الحقيقة في المجال العلمي عبارة عن قوانين علمية تعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر، تضع الثابتة بين مزدوجتين، لأنها علاقات لا تكتسي صفة الثبات إلا في شروط معينة ضمن التصور النيوتوني لنظام مجالات المعرفة، أصبحت الحقائق العلمية تقريبية، وخاصة مع ظهور النظرية النسبية العامة لأينشتاين².

• **حقائق ذوقية:** وهي الشعور الذي يستولي على المتصوف عند بلوغه الحقيقة الريانية المطلقة فهو يستقي علمه من الله رأسا، وذلك عن طريق الحدس، ولقد أخذ الصوفية المتفلسفة يستهدفون إنطلاقا من القرن الثالث للهجرة للاتحاد بالله عن طريق العناء، كما هو عند أبي يزيد البسطامي أو عن طريق حلول الله في مخلوقاته فيما ذهب إليه الحلاج، أو عن طريق التقاء وجود الخالق ووجود المخلوق إثباتا لوحدة الوجود، فيما يقول محي الدين بن عربي، ولا يتم ذلك إلا بمجاهدة النفس وليس بعناء البحث في الحقيقة للاهوتية وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل، كما يعقل الفلاسفة الكلام واللاهوت، وتنسجم الحقيقة الذوقية بدور يشرق في النفس من مصدر يقوم وراء العقل والعلم عند أهله، يجيء عن طريق الحدس أو الذوق أو الكشف أو العيان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين، والغاية في كل الحالات الإتصال بالله اتصالا مباشرا تتحقق به السعادة الكاملة والحقيقة الدنية تجيء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح المحفوظ من هذا النبع، نقبض المعرفة ليقينية حيث يكون الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة

¹ الموقع الإلكتروني www.enefd.edu.dz

² محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (2006): الحقيقة، دار توبقال للنشر، دار البيضاء، المغرب، ص 228.

نفسها ومعلولة لنفسها، كما قال ابن عربي، والسعادة تتحقق عند الفلاسفة بمجرد إتصال الحكيم بالله دون اندماجه في الذات الإلهية¹.

• **حقائق بين المطلق والنسبي:** وهي حقائق فلسفية، إلا أنها تستهل مصداقيتها من الواقع الإجتماعي، والنفسي التألمي ويميز البعض في مجال التصنيف أيضا بين: **الحقيقة المادية:** وهي التطابق بين الحكم وما هو كائن وهو تطابق تصادق عليه التجربة، إلا أن هذا النوع من الحقيقة يتغير لأنه بالإمكان وصفه بالموضوعي أو بالنسبي أو بالذاتي حسب نظرية المعرفة التي تتبناها².

الحقيقة الصورية: هي تصديق نتائج نظام فرضي استنتاجي، وهذه الحقيقة مستقلة عن مضامين القضايا لتطابقه مع قوانين العقل، وفي هذه الحالة تكون الحقيقة حقيقة التوافق، وهي حقيقة قبلية لأنها لا تتوقف على الصرفة والقبلية والتي تسمى بالحقائق التحليلية، هذه الحقائق ضرورية ولا تضيف لنا شيئا عن العالم، والحقائق المستخلصة من التجربة وهي الحقائق التركيبية³.

إذا الحقيقة الصورية والحقيقة، فالحقيقة الصورية هي إتفاق العقل مع نفسه بلا تناقض وهي موضوع المنطق الصوري، أما الحقيقة المادية فهي إتفاق العقل مع الشيء الواقع ماديا كان أو نسبيا كالحقيقة الفيزيائية والحقيقة النفسية وهي ما تناولته العلوم التجريبية⁴.

أما بالنسبة لحقيقة الواقعية هب الوجود ذهنيا كان أو عينا نقول إن العالم الخارجي حقيقة واقعية أي وجود مستقلا عن وجود المدرك إذا قلنا إن الحقيقة هي إتفاق العقل مع الوجود الخارجي وقعنا في الالتباس لأنك لا تستطيع أن تتصور الحقيقة مستقلة عن العقل من جهة وعن الوجود الخارجي من جهة أخرى حتى تقارن بعد ذلك بينهما وتقول أنهما متفقان⁵.

الحقائق الأبدية: هي المبادئ ألو القوانين المطلقة المحيطة بجميع الموجودات وهي نقيض عن العقل الإلهي وتنعكس عن العقل الإنساني فتقربه من الله، قال ديكارت: " إياك وأن يخطر ببالك

¹ www.Enefd.edu.dz

² www.Enefd.opcit

³ www.Enefd.Opcit

⁴ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 486.

⁵ مرجع سابق، ص 486.

أن الحقائق الأبدية تابعة للعقل الإنساني أو لوجود الأشياء وأن هذه الحقائق تابعة لإرادة الله، فهو وحده الذي من الحقائق وزينها وثبتها منذ الأزل".

إذا كل إتجاه أو مذهب ينشد حقيقة بدلائل وبراهين للأخذ بها إلا أننا نجد تعارض وتضارب في الآراء وذلك في موقف أي حقيقة فالحقيقة النسبية تختلف عن الحقيقة المطلقة والمادية تختلف عن الميتافيزيقية فكل حقيقة تسعى أن تتجسد على أرض واقع الإنسان.

الحقيقة الميتافيزيقية: وهي التي ترتقي من فرضية إلى شروطها، تقتضي وجود مرجعية أنطولوجية موجودة في ذاتها، وفي هذه الحالة تميز بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية¹.

حقيقة اعتقاد ورأي: وهي حقيقة قضية تطابق مع مجموعة من المعتقدات السابقة الوجود أو هذا النوع من الحقائق المرتبطة بثقافات الناس ويسمى عادة نوع الحقائق المحكمة أو المتناسكة².

وعليه مذهب أفلاطون هو أن المطلق لا علاقة له بالعالم الحسي ولا يمكن بلوغه بوسائل حسية، فلا يكفي أن نبحث في الواقع الحسي حتى نضمن لنا إمكانية الوصول إلى ما هو مطلق لأن المطلق يوجد في عالم فوق أو راء العالم الحسي، والفيلسوف هو وحده يستطيع بعقله وحده بلوغ ذلك بتجرده من الواقع الحسي المعتبر ويسعى طويل وجهد جهيد، وعليه المطلق لا يتجلى في الواقع الحسي، إن المطلق أي مثال الخير يشبه نور الشمس ولا تدركه عيون الجسم وإنما ندركه عيون الروح والعقل، وما هو حقيقي هو الواقع الحقيقي.

والفيلسوف على عرب حدث حول الحقيقة المطلقة وذلك باعتبارها أن الحقيقة ليست مطلقة، بل هي مقيدة بشروط إنتاجها وطرق إقرارها، مرهونة بهوية الذين يحكمونها وينطقون أو يدافعون عنها.

بيد أن العقائدي برهن الحقيقة بشروطها وينسبها إلى أهلها، أي طائفة من الطوائف، أو مذهب من المذاهب، أو قوم من الأقوام، أو شخص من الأشخاص، لا ليقول بنسبيتها

¹ www.oujacity.net

² www.oujacity.ibid

ومشروطيتها، بل هو على الضد من ذلك، يعتقد أن الحقيقة هي نهائية ولا جدال فيها، إذ هو يشترطها بكتاب يؤمن بقدسيته، أو يبشر بعصمه عن الخطأ، أو بتقليد بسيط به وحده سبل الهداية والنجاة، أو بأدلوجة يرى أنها تتعالى على الواقع والتاريخ، أو بنسق فكري يفسر من خلاله كل شيء¹.

في حين لو توجهنا إلى بحوث العلماء لوجدنا معظم العلماء يسعون الحقائق النسبية، فلكي يكون العلم مطلقا أي نهائيا، لا بد أن يكون تاما، ولكن عليها لا يكون كاملا مطلقا في أي مسألة لا يمدنا إلا بحقائق تقريبية وهذا ما أكده كلود برنار.

2- مقاييس الحقيقة:

إن مقاييس الحقيقة تابعة لطبيعة هاته الحقيقة ومجالاته وفلسفة أصحابها، إذا كالمقياس مطابقة العقل للتجربة يعتبر المؤشر الأهم في الميدان العلمي، فإن الوضوح أو البداهة هو ميزان التناسب المعرفة الحقيقة الفلسفية، وإذا كان مقياس الحقيقة المطلقة هو الكائن الأكمل الذي ليس كمثلته شيء وإذا كان مقياس الحقيقة لدى البراغماتيين والنفع، ولدى الوجوديين هو الذات البشرية، فنجد مقاييس الوضوح لدى العقلانيين والنفع لدى البراغماتيين والوجود لذاته لدى الوجوديين ونذكر منها ما من المقاييس:

• مقياس الوضوح (الحقيقة المطلقة): لقد ذهب بعض الفلاسفة أمثال ديكارت وسبينوزا إلا أن الحكم الصادق يحمل في طياته معيار صدقه وهو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شيء، ويتجلى هذا في البديهيات الرياضية التي تبدوا واضحة وضرورية بذاتها².

لقد كانت أول قاعدة في المنهج الذي سطره ديكارت أن لا يقبل أبدا شيئا على أنه حق ما لم يتبين بالبداهة أنه كذلك، وقد انتهى ديكارت إلى قضية مشهورة أنا أفكر إذن أنا موجود، وكان له قول في هذا لاحظت أنه لا شيء في قولي: أنا أفكر، إذن أنا موجود. وعليه بين ديكارت أن الأشياء التي تتصورها تصورا نافع الوضوح والتمييز، وهي صحيحة كلها.

¹ على حرب (1994): أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص 108.

² www.enefd.edu.dz

وفي هذا المعنى، يرى سبينوزا أنه ليس هناك معيار الحقيقة خارج عن الحقيقة، فهل كما يقول يمكن أن يكون هناك شيء أكثر وضوحا ويقينا من الفكرة الصادقة يصلح أن يكون معيار للحقيقة وتعطي مثال من الواقع فكما أن النور يكشف عن نفسه وعن الظلمات، كذلك الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب¹.

• **مقياس النفع (الحقيقة النسبية):** وذهب بعض أقطاب البراغماتية أمثال بيرس، وجيمس إلى أن الحكم يكون صادقا متى دلت التجربة على أنه مفيد نظريا وعمليا، وبذلك تعتبر المنفعة المحك الوحيد لتمييز صدق الأحكام من باطلها يقول الأول إن الحقيقة تقاس بمعيار العمل المنتج أي أن الفكرة خطة للعمل أو مشروع لع وليست حقيقة في ذاتها، ويضيف الثاني: أن النتائج أو الآثار التي تنتمي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها ومقياس صوابها، يقول جيمس إن كل ما يؤدي إلى النجاح فهو حقيقي، وإن كل ما يعطينا أكبر قسط من الراحة وما هو لصالح الأفكارنا ومفيد لنا بأي حال من الأحوال، فهو حقيقي، ويقول أيضا الحق ليس التفكير الملائم لغاية، كما أن الصواب ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك².

• **مقياس الوجود لذاته:** يرى الوجوديون مع سارتر مجال الحقيقة الأولى هو الإنسان المشخص في وجوده الحسي، وليس الوجود المجرد كما في الفلسفات الكلاسيكية وحقيقة الإنسان هي في إنجاز ماهيته. لأنه في بداية أمره لا يملك ماهية، فهو محكوم عليه بأن يختار مصيره ولكنه أيضا محكوم عليه بأن يموت، والحقيقة الأولى التي يجب التركيز عليها هي ممارسة هذه التجربة التي تجمع بين الحياة والموت، وما ينتج عنها من محن القلق والألم ونقل المسؤولية³.

غير أن إرجاع الحقيقة كلها إلى الوضوح يجعلنا نلجأ إلى معيار ذاتي للحقيقة قد تحس بأننا على صواب في أحكامنا على أساس البدهاة والوضوح، ولكن قد يحدث أن يقف أحدنا بعد ذلك على خطئه، وقد يحدث لأحدنا أن يرى بديهيا ما يتوافق مع ميوله واتجاهاته الفكرية، فالوضوح في هذه الحالة ليس هو محك الصواب، وإنما توافق القضية المطروحة لميول الفرد وأراءه هو الذي جعلها صحيحة واضحة، إنه مقياس ملتحم بالحياة السيكولوجية الذاتية، وحتى البديهيات الرياضية قد ثبت اليوم، أن الكثير منها يقوم على إفتراضات.

¹ www.enefd.edu.dz

² www.enefd.no.opcit

³ www.enefd.Opcit

أما بالنسبة إلى معيار النفع يمكن القول أن القضية التي ليست لها آثار علمية، لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية عنده قضية خاطئة ففي هذه الحالة تكون مضطربين إلى عدم قبول القضايا التي ليست لها نتائج علمية¹.

إن مجال الحقيقة أوسع مما ذهب إليه الوجوديون، فليس من باب طلب الحكمة التمرد على قيم الحياة الاجتماعية من أجل التمرد ولا هجران الفكر المجرد من أجل الفوضى في التأمل في الذات الشاعرة، إن الإنسان كائن اجتماعي له حقوق وعليه واجبات، فالحقيقة الشيء يسعى إليها الوجوديون فهي تعاني من القيد الذات من جهة والشعور بها من جهة أخرى.

يتضح من خلال تصنيفات الحقيقة ومقاييسها أن الحقيقة ليست مفهوماً واحداً ثابتاً، بل هي متعددة الأوجه ومتشعبة بتعدد المناهج والمجالات التي تُطرح فيها. فهناك حقائق مطلقة ترتبط بالعقل والحدس كما في الفلسفة والدين، وحقائق نسبية ترتبط بالملاحظة والتجربة كما في العلم، وحقائق ذوقية تنبع من الشعور والحدس الصوفي، وحقائق تجمع بين النسبي والمطلق تتجلى في المواقف الفلسفية المختلفة. أما مقاييس الحقيقة فهي تختلف بحسب التوجهات الفكرية: فالعقلانيون يعتمدون على الوضوح والبداهة، والبراغماتيون على النفع والجدوى، والوجوديون على الوعي بالذات والحرية. وهذا يدل على أن الحقيقة لا يمكن اختزالها في معيار أو رؤية واحدة، بل هي بناء معقد يتغير حسب السياق والمنظور، ما يجعل السعي إليها جهداً مستمراً يعكس حاجتنا الإنسانية للفهم والمعرفة والارتقاء.

¹ www.enefd.Opcit

خلاصة:

في ختام هذا الفصل، يتضح أن مفهوم الحقيقة قد شهد تطورات فلسفية عميقة، بدءًا من الشك السوفطاني، مرورًا بالمثالية الأفلاطونية، ووصولًا إلى الواقعية الأرسطية، التي شكلت الأساس التقليدي لفهم الحقيقة. غير أن وليام جيمس، من خلال منهجه البراغماتي، قدم رؤية جديدة تحوّل فيها مفهوم الحقيقة إلى تجربة شخصية وفعالية عملية، حيث لا تُقاس الحقيقة فقط بمدى مطابقتها للواقع، بل بمدى نفعها في حياة الإنسان وقدرتها على تحقيق الأهداف وحل المشكلات. كما أشار جيمس إلى حدود هذا التصور، معترفًا بأن الحقيقة ليست مطلقة وثابتة، بل ديناميكية ومتعددة الأوجه. إن هذه الرؤية البراغماتية للحقيقة تفتح آفاقًا جديدة لفهم العلاقة بين الدين والمعرفة، وتؤكد على أهمية التجربة الحية في تشكيل معتقداتنا وفهمنا للعالم.

خاتمة

الخاتمة :

يُعدّ البحث في العلاقة بين الدين والحقيقة من القضايا التي لطالما شغلت الفلسفة منذ نشأتها، وقد مثّل وليام جيمس واحداً من المفكرين القلائل الذين خاضوا في هذا المجال الحساس برؤية جديدة، جمعت بين العمق الفلسفي والدقة النفسية، وابتعدت عن الأطر التقليدية التي جعلت من الدين والحقيقة مجرد مفاهيم نظرية أو ميتافيزيقية منفصلة عن الواقع. لقد قدّم جيمس تصوراً شديداً التميّز، لا ينظر إلى الدين بوصفه نظاماً عقائدياً صارماً، بل كخبرة داخلية، شعورية، وجدانية، ذات أثر مباشر في حياة الإنسان. أما الحقيقة، فلم تعد عنده مسألة تنحصر في مدى مطابقة الفكرة للواقع، بل أصبحت مرتبطة بالمنفعة العملية والقيمة التجريبية التي تضيفها الفكرة إلى التجربة الإنسانية.

إن أحد أبرز ما أظهره هذا البحث هو إعادة الاعتبار للتجربة الفردية كمصدر مشروع للمعرفة والإيمان، وهو ما أتاح لوليام جيمس أن يُحرر الدين من سطوة المؤسسات، وأن يفك ارتباط الحقيقة بالثبات والجمود. فالإنسان، من هذا المنظور، لا يبحث عن الحقيقة كغاية مجردة، بل بوصفها وسيلة تمنحه المعنى والقدرة على الفعل، كما لا يعتقد الدين لمجرد الامتثال، بل لأنه يمنحه الطمأنينة والانسجام الداخلي في وجه معاناة الحياة وقلقها الوجودي.

في هذا السياق، بدأ الدين عند جيمس ظاهرة حيوية تتجلى في أحوال الشعور الديني، وأزمات الضمير، والتحوّلات النفسية، وليس فقط في العقائد والشرائع. وهذا ما دفعه إلى تجاوز الجدل العقلي أو اللاهوتي، مُفضّلاً تحليل ما يعيشه الأفراد في تجاربهم الخاصة. إن القيمة الكبرى للدين لا تكمن عنده في إثبات صواب معتقداته من عدمه، بل في مدى ما يقدمه من دعم نفسي، وتوازن روحي، ومصدر أخلاقي للفرد. فكل ما يُسهم في تعزيز قدرته على مواجهة الحياة، وما يمنحه راحة البال وهدفاً للوجود، له عند جيمس قيمة دينية حقيقية.

أما الحقيقة، فقد تخلّت في فكره عن كونها كُليّة مطلقة، لتمسي متغيرة، نسبية، ومتصلة بنتائجها العملية. الحقيقة هنا لا تُفرض من الخارج، بل تُبنى من الداخل، عبر التجربة. وتُثبت

نفسها عبر فعاليتها في الواقع. إنها ما "ينجح"، وما "يعمل"، وما "يثمر" في سياق الحياة الفعلية، وليس فقط ما يُبرهن من خلال المنطق أو ما يُصاغ في قوالب رياضية أو عقلانية.

هذا المنظور، وإن كان يثير تحفظات في بعض الأوساط الفلسفية الكلاسيكية، إلا أنه يحمل طابعا إنسانياً عميقاً، لأنه لا يُقصي العاطفة، ولا يُجرد الإنسان من قلقه الوجودي، بل يعترف بأن للذات دوراً مركزياً في فهم الحقيقة، وأن للدين دوراً حيويًا لا يمكن اختزاله في الميتافيزيقا أو في التاريخ. لقد أصر جيمس على أنّ الحقيقة ليست فقط ما "هو"، بل ما "يجب أن يكون" ليعين الإنسان في حياته.

من خلال هذا التصور، تتلاشى الحدود التقليدية بين الذاتي والموضوعي، بين العقلي والوجداني، وتُعاد صياغة العلاقة بين الإنسان ومعتقده، بين المعرفة وغاياتها. فالدين لا يعود مجرد خطاب عن الله، بل علاقة شخصية مع المطلق. والحقيقة لا تعود شيئاً نكتشفه فقط، بل ما نبنيه بفعل تفاعلنا مع العالم.

وعليه، فإن فكر وليام جيمس يدعونا إلى مقارنة جديدة للدين والمعرفة، تقوم على التجربة الحية، لا على التنظير الجامد. وهو يُشجع على فهم الآخر المختلف، لأن التجربة الدينية متعددة كما أن الحقيقة متعددة. فما قد يكون صادقاً ونافعاً لشخص، قد لا يكون كذلك لآخر، وهذا لا ينفي صدقه، بل يُعيد الحقيقة إلى مجالها الإنساني، المتعدد، الديناميكي.

إن ما توصلنا إليه في هذا البحث يُبيّن أن الدين والحقيقة، من منظور جيمس، ليسا موضوعين منفصلين، بل متداخلين، يتغذى كل منهما من الآخر. الدين يمنح الإنسان أدوات داخلية للمعنى، والحقيقة تُمنح له عبر ما تُحدثه هذه الأدوات في حياته من أثر وفاعلية. وقد يكون في هذا الفهم التجريبي والإنساني خطوة نحو تأسيس علاقة أكثر واقعية ومرونة مع مفاهيمنا الكبرى، التي لطالما ارتبطت بالجمود واليقين المسبق.

وفي النهاية، يمكن القول إن تصور وليام جيمس، رغم مرور أكثر من قرن عليه، ما يزال صالحاً لإعادة التفكير في كثير من المسائل الفلسفية والروحية المعاصرة، ويُعدّ مساهمة أصيلة في ربط الفكر الفلسفي بالتجربة الحية للإنسان.

قائمة المراجع

مراجع اللغة العربية:

أولاً: المصادر الدينية.

- 1- القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 19.
- 2- القرآن الكريم: سورة التوبة، الآية 33.
- 3- القرآن الكريم: سورة المطففين، الآية 11.
- 4- القرآن الكريم: سورة يوسف، الآية 76.

ثانياً: المعاجم و القواميس.

- 5- ابن فارس (1979): مقياس اللغة، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، دار النشر، الجزء 13.
- 6- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، الجزء 17، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- 7- جميل صليبا (1978): المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب الدياني، بيروت، لبنان.
- 8- جميل صليبا (1982): المعجم الفلسفي، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.
- 9- جورج طرابيشي (2006): معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- 10- الفيروز آبادي (2009): القاموس المحيط، الجزء، مؤسسة الباي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- 11- مجمع اللغة العربية بالقاهرة (1980): المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر.
- 12- مراد وهبة (2007): المعجم الفلسفي، د.ط، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر.
- 13- يوسف كرم ومراد وهبة (1979): المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر.

ثالثاً: كتب.

- 14- أحمد أمين زكي نجيب محمود (1935): قصة الفلسفة اليونانية، ط2، مطبع دار الكتاب المصرية، القاهرة، مصر.

- 15- أحمد أمين، زكي نجيب محمود (1960): قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر.
- 16- ألن تفنز، ستيل كومجر هنري (د.ت): تاريخ الولايات المتحدة، ترجمة: مصطفى عامر، مكتبة مصر، مصر.
- 17- توفيق الطويل (1953): مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط1، مكتبة النهضة المصرية، مصر.
- 18- جيمس وليام (1965): البرجماتية، ترجمة: د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر.
- 19- ديف رينسون (2001): أقدم لك الفلسفة، ط1، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.
- 20- رابويرت. س (2010): مبادئ الفلسفة، ط1، شركة توابع الفكر ، القاهرة، مصر.
- 21- رائف بارتون بيرري (2013): أفكار وشخصية وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، مصر.
- 22- رجب بودبوس، (د.س): تبسيط الفلسفة، ط1، دار الكتب الوطنية - بنغازي ليبيا.
- 23- روحيه بول دروا (2012): أساطير الفكر: عشرون فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين، د.ط، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، دار الكتب العربية، لبنان.
- 24- زيدان، محمود فهمي (1998): وليم جيمس، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، مصر.
- 25- سلام عزمي (د.ت): اتجاهات الفلسفة المعاصرة، دار وكالة المطبوعات، الكويت.
- 26- سماح رافع محمد (1973): المذاهب الفلسفية المعاصرة، ط1، مكتبة مدبولي، مصر.
- 27- شبل بدران، أحمد فاروق محفوظ (1993): أسس التربية، ط1، دار المعرفة الجامعية، مصر.
- 28- شنيدر، هيربرت (1964): تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، مصر.
- 29- الشنيطي، محمد فتحي (1975): وليم جيمس، د.ط، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، مصر.

- 30- الشيباني، عمر محمد التومي (1977): تطور النظريات والأفكار التربوية، ط2، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس.
- 31- عثمان نويه (1970): المفكرون من سقراط إلى سارتر، د.ط، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.
- 32- على حرب (1994): أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
- 33- فؤاد كامل (1993): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- 34- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (2005): الحقيقة، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.
- 35- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (2006): الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب.
- 36- محمد محمد قاسم (2001): مدخل إلى الفلسفة، ط1، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- 37- محمود عكاشة (2012): النظرية البراغماتية الإنسانية، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر.
- 38- محمود، زكي نجيب (1983): حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، مصر.
- 39- مصطفى حلمي (2005): الإسلام والمذاهب الفلسفية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 40- مصطفى ملكيان (2009): طوائف التشريعات الدينية، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريف: أحمد القبايحي، مؤسسة دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان.
- 41- مطر، أميرة حلمي (2002): الفلسفة اليونانية "تاريخها ومشكلاتها"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر .
- 42- ولتر ستيس (1932): تاريخ الفلسفة اليونانية، ط1، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

- 43- ولتر ستيس (2013): مقال في فلسفة الدين، ترجمة: زكريا إبراهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- 44- وليم جيمس (1946): إرادة الاعتقادات، د.ط، ترجمة: محمود جاب الله، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان.
- 45- وليم جيمس (د.ت): بعض مشكلات الفلسفة، د.ط، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر.
- 46- يوسف كرم (د.س) تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

رابعاً: المقالات والرسائل العلمية.

- 47- أميمة محمد الشواف (1973): الناحية الخلفية في فلسفة وليم جيمس (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة القاهرة، مصر.
- 48- حسين محمد العبيدي (2019): فلسفة الدين في الفكر العربي المعاصر - وليم جيمس نموذجاً، مجلة الفلسفة، العدد 20، العراق.

خامساً: المصادر الإلكترونية.

- 49- www.ikipedia.Org.wiki.
- 50- www.onefd.edu.dz
- 51- www.enefd.edu.dz
- 52- www.enefd.edu.dz.opcit

مراجع اللغة الأجنبية:

- 53- Baldwin, DPP, II, 453. For a more extensive general definition see Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics.
- 54- Bertrand Russell (1912): The Problems of Philosophy, Oxford University Press.

- 55- Bertrand Russell (1912): The Problems of Philosophy, Oxford University Press.
- 56- Charles Hartshorne and Paul Weiss (1934) (eds) "pragmatism and pragmaticism" vol/collected papers of C/S/Peirce/Cambridge: Harvard University Press .
- 57- Dewey, PAC, 29. Quotation from James is from PSY, I ,
- 58- Dewey, PAO, 28. Also in his CAP, 23-24. The quotation from James is from PSY, I, 8.
- 59- Lyman, William. "Art." Encyclopaedia of the Social Sciences, Vol. 2, 1942 .
- 60- MacLeod, IPPJ, 133. Quotations from James are from VRE, 431 and 455. In a latter volume (ERE) James expands the meaning of feeling to include such cognitive elements as the "feel-ing of relation" and the "feeling of tendency" which are basic concepts in his psychology.
- 61- Whitehead, Alfred North. (1926). Religion in the Making. New York: Macmillan.
- 62- William James (1896): The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, Longmans, Green and Co.
- 63- William James (1907): Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, Longmans, Green and Co.
- 64- William James (1909): The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism, New York: Longmans, Green, and Co.
- 65- William James (1975): Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, Harvard University Press.
- 66- William James, The Letters of William James, Vol. II, edited by Henry James, Boston, USA: The Atlantic Monthly Press, 1920.
- 67- William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Gifford Lectures delivered at the University of Edinburgh, New York: Longmans, Green, and Co., 1902